Todo es vanidad
ECLESIASTÉS

Jacques Doukhan

Miami: Asociación Publicadora Interamericana, 2006



Tabla de Contenido



La mariposa jactanciosa

De acuerdo con una antigua leyenda, mientras el rey Salomón paseaba por sus jardines y meditaba en la grandeza de sus obras (acababa de terminar de construir su majestuoso templo), escuchó una bulliciosa conversación entre dos mariposas. Ahora, dice la tradición que Salomón era un experto en las ciencias naturales y era sensible al misterioso lenguaje de los animales; en realidad, el texto bíblico registra que Salomón "disertó sobre los animales, sobre las aves, sobre los reptiles y sobre los peces" (1 Rey. 4:33). Por ello, no sorprende que Salomón fuera capaz de entender el susurro de estos dos insectos.

—Con un movimiento de mis alas —se jactó el Sr. Mariposa a su esposa—, yo podría destruir este templo.

De más está decir, que la Sra. Mariposa quedó impresionada. Ella admiraba a su fuerte esposo y sus poderosos músculos.

Pero a Salomón eso no le gustó. De inmediato, citó al Sr. Mariposa a su oficina.

—Así que —dijo Salomón—, entiendo que con un movimiento de un ala puedes destruir mi templo.

—No —tartamudeó el Sr. Mariposa, temblando todo (esto explica el hábito del tembleque que vemos ahora entre las mariposas)—. Solo me estaba jactando ante mi esposa; quería conseguir su atención y su admiración.

Salomón sonrió comprensivamente, perdonó a la pobre criatura y la dejó ir. Cuando el Sr. Mariposa salió del palacio, se encontró con su temblorosa esposa, que lo había estado esperando ansiosamente para saber qué le había pasado a su esposo.

—¿Qué te dijo Salomón? —le preguntó.

Tensando sus músculos alares otra vez, miró a su esposa a los ojos y le dijo:

—Me rogó que no destruyera su templo.

Aunque esta historia poco usual produce una sonrisa, nos lleva directamente al corazón de Eclesiastés. Este es un libro acerca de la "vanidad" de nuestro trabajo (porque cualesquiera de nuestras obras son "vanidad", aun las más prestigiosas y sagradas, como el maravilloso Templo de Salomón). "Vanidad" es una palabra perturbadora, una palabra que amenazará nuestra seguridad y nos preparará para una comprensión incómoda, aunque esencial, en el libro de Eclesiastés.

Una advertencia al lector: Eclesiastés no siempre es fácil de seguir. Los pensamientos son difíciles y no siempre explícitos. Además, el texto pertenece a otra cultura. Está escrito en hebreo. A veces tendremos que referirnos a ese idioma y, cuando sea necesario, proveeremos una traducción literal,[1] para que podamos acercarnos más a la intención del autor. El autor es un poeta y un filósofo, es un sabio. Así que, deberíamos esperar que se detenga ante la belleza y lo intrincado de un poema, y haga reflexiones profundas acerca de ideas poco comunes. El autor también es un profeta, y se aventurará en el futuro perturbador. Recomendamos que el texto bíblico sea leído durante el estudio, capítulo por capítulo, lenta y repetidamente. El mensaje de Eclesiastés no se presta para una lectura rápida. Pero, si prestamos atención a sus palabras, y tomamos *todas* las palabras con seriedad, aun las que parecen contradictorias y perturbadoras, y seguimos su sendero sinuoso, bien podremos descubrir, más allá de la vista severa de la vanidad, otro rostro de Dios y otro lado de noso-

tros. Y de este modo podremos aprender otra vez a creer, a esperar y a vivir.

El nombre: "Eclesiastés (*Qohelet*)"

"Eclesiastés" es un nombre extraño para los oídos del siglo XXI. Pero, aunque no signifique nada para nosotros como lectores contemporáneos, el nombre está cargado con un significado especial en el contexto de la Biblia. El nombre Eclesiastés deriva de la palabra griega *ekklesía*, que significa "la asamblea" o "la iglesia". Es la traducción griega del nombre hebreo *Qohelet*, que proviene de la palabra hebrea *qahal*.[2] Un antiguo comentario judío (*Qohelet Rabbah* 1:1) explica que *Qohelet* se llamó así porque se refiere a 1 Reyes 8, donde *qahal* significa "la asamblea" a la que Salomón estuvo predicando (de allí la traducción corriente de "Predicador" para *Qohelet*). De hecho, la palabra *qahal* aparece siete veces en ese ambiente (1 Rey. 8:1, 2, 14, 22, 55, 65).

También es significativo que el mismo nombre *Qohelet*, el nombre hebreo de Eclesiastés, se use siete veces en el libro de Eclesiastés (1:1, 2, 12; 7:27; 12:8, 9, 10). Ciertamente, este ritmo literario de siete, que señala la distribución del nombre del autor en el libro, no es accidental. Podemos ver otro ejemplo de esto en Cantares, donde el nombre de Salomón aparece siete veces (Cant. 1:1, 5; 3:7, 9, 11; 8:11, 12).[3]

Es claro que estas conexiones entre los textos bíblicos tienen la intención de transmitir mensajes específicos. Primero, confirman a Salomón como el autor del libro; la conexión con 1 Reyes 8 asocia *Qohelet*/Eclesiastés con el Salomón de la historia, y la conexión con Cantares asocia al Eclesiastés con el Salomón de la literatura. Aunque los eruditos críticos a menudo han desafiado esta autoría, el testimonio del libro mismo habla en favor de la atribución tradicional. El libro contiene muchas alusiones al tiempo de Salomón, y a Salomón mismo: su pedido de sabiduría a Dios, la construcción del Tem-

plo, sus otras actividades de edificación, su riqueza, el culto del Templo, el fin de su vida, su ancianidad, la crisis política de su sucesión, etc. Indicaremos muchas de estas alusiones a lo largo del libro.

La referencia a Salomón se afirma ya en el primer versículo; el autor del libro se identifica aquí explícitamente con el "hijo de David, rey en Jerusalén" (Ecl. 1:1), una expresión que claramente apunta a Salomón. En la Biblia, la frase "hijo de David" se usa diez veces; siete de ellas se refieren a Salomón. En 1:12, la frase es aún más específica: Eclesiastés es designado como "rey sobre Israel en Jerusalén", limitando la referencia a Salomón, que fue el único hijo de David que gobernó sobre Israel en Jerusalén. También es digno de notar que en 1 Reyes 8, la relación padre-hijo entre David y Salomón es un motivo recurrente que aparece siete veces (1 Rey. 8:15, 17, 18, 19, 20, 24, 25, 26), con una sugerencia de la construcción del Templo: "Tu hijo [...] edificará casa a mi nombre" (1 Rey. 8:19).

La antigüedad del libro de Eclesiastés ha sido sugerida sobre la base de una comparación literaria con textos del antiguo Egipto.[4] De hecho, Salomón, más que cualquier otro rey judío, ha sido asociado positivamente con Egipto. La frase introductoria, o sobreescrito del libro, es característica de las antiguas obras didácticas de sabiduría de Egipto (las así llamadas "instrucciones" o "*sebayt*): "Palabras del Predicador, hijo de David, rey en Jerusalén [...] dijo el predicador". Es digno de notar que el sobreescrito de Eclesiastés ofrece más afinidades literarias con las instrucciones tempranas, de la quinta dinastía (2510-2460 a.C.) a la dinastía vigésima (1188-1069 a.C.), aun cuando el reinado de Salomón fue contemporáneo de la dinastía vigesimoprimera (1069-945 a.C.). Su afinidad más estrecha con las instrucciones egipcias antiguas, en vez de las más recientes, hacen que Salomón sea una opción razonable como autor del libro. Es importante percibir esta conexión con el antiguo Egipto, porque no solo nos ayuda a ubicar el libro en el tiempo apropiado, sino también

puede arrojar luz sobre algunas de sus reflexiones y expresiones más intrigantes que son peculiares de este libro dentro de la Biblia.

De hecho, Salomón contrajo alianzas políticas con los faraones egipcios; les pidió su ayuda en sus numerosas construcciones, imitó sus costumbres, compró caballos de ellos (1 Rey. 10:28, 29), y siguió sus modelos de gobierno y arquitectura.[5] Hasta se casó con una princesa egipcia (1 Rey. 11:1), un compromiso inconcebible desde el punto de vista egipcio, siendo que esto hacía que Salomón fuera un heredero potencial al trono de Egipto (la sucesión real era por la vía materna en el antiguo Egipto). Este caso inusual refleja la crisis egipcia del tiempo del tercer período intermedio (1069-702 a.C.); el Faraón había perdido su poder y se comportaba como un rey débil, que necesitaba apoyo.

Pero, lo más importante de esto, con respecto al libro de Eclesiastés, es que la sabiduría misma de Salomón, su visión filosófica del mundo, tenía alguna relación con la tradición egipcia. La Biblia nos dice que "era mayor la sabiduría de Salomón [...] que toda la sabiduría de los egipcios" (1 Rey. 4:30). Esto no es un cumplido despreciable, cuando sabemos que los egipcios tenían reputación de ser sabios. Los sabios de "todos los pueblos y de todos los reyes de la tierra" (1 Rey. 4:34) reconocían la superioridad de su sabiduría y venían para escucharla; y hasta recibió la visita de la reina de Sabá (1 Rey. 10:1-13), una provincia etíope que en ese tiempo estaba bajo la influencia egipcia. Salomón debió de haber hablado egipcio, y como amigo de Egipto y hasta potencial faraón, debió de haber estado bien versado en la literatura egipcia.

No es extraño que este libro estuviera tan impregnado de la cultura egipcia. El mismo estilo de debates con su yo interior, en tensión, se encuentra en el texto de la sabiduría egipcia *La disputa entre un hombre y su Ba*.[6] En otro texto, *Las quejas de Khakheperre-Sonb*,[7] leemos de conversaciones que tuvo un hombre con su corazón. Además, para transmitir su mensaje, Salomón usó el género literario

egipcio del *sebayt*: un rey que llega a su ancianidad escribe a su hijo a fin de instruirlo y prepararlo para los problemas complejos que lo esperaban. Del mismo modo Salomón, el autor de Eclesiastés, llegó a ser viejo y desea compartir con su hijo las lecciones que aprendió en su tumultuosa vida. En realidad, el libro está lleno de alusiones y referencias al doloroso estado de la ancianidad y al trágico tema de la muerte.

Bajo la conducción del Espíritu Santo, esta es la perspectiva del libro. Un rey anciano se aproxima a la muerte, y lo persigue su pasado: Salomón nació como resultado de un crimen (2 Sam. 12:1-25), y a menudo vivió en tensión entre varias culturas; pero también está asustado por el futuro, que ya no le pertenece, y por la incertidumbre que rodea su sucesión. Esta perspectiva específica explica el tono perturbado del libro, la forma en que fue escrito, y el temblor y la ironía de su voz. Dado el trasfondo del libro, podemos comprender mejor sus declaraciones inquietantes y chocantes y sus preguntas repetidas (¿quién sabe? ¿quién puede decir? ¿quién puede encontrar? ¿de qué aprovecha al hombre?).

Conocer el marco del libro hasta explica sus muchas contradicciones. A veces, Salomón suena negativo, escéptico, cínico, amargado y pesimista; él se burla de todo: posesiones, honor, trabajo, aun la sabiduría y la religión; no ve sentido para esta vida, que él encuentra injusta. Pero, otras veces, invita a la felicidad y a gozar de la vida; estimula el trabajo y la búsqueda de la sabiduría; alaba la justicia; ve significado y justicia en la vida, y habla de castigos y recompensas.

Estas contradicciones son perturbadoras. El Talmud nos dice que los antiguos rabíes "deseaban retirar el libro de Eclesiastés, porque sus palabras eran autocontradictorias" (*Shab.* 30b). Los primeros padres de la iglesia alegorizaban el libro para hacerlo más aceptable a la razón y a la ortodoxia. Los eruditos críticos modernos han sugerido una solución literaria: el libro es un diálogo entre dos posiciones opuestas o sencillamente una compilación de diversas fuentes.

Pero las contradicciones y las disonancias son precisamente una parte del mensaje inspirado de Eclesiastés; si tratamos de eliminar la disonancia, dejamos de ver el punto principal. Lo que parece una contradicción es, en realidad, un síntoma de nuestra condición humana. De hecho, Eclesiastés afirma el valor del trabajo, la sabiduría, la vida y la alegría. Pero todos estos valores buenos —incluyendo la religión y aun la justicia— contienen el potencial de la corrupción y el mal. Eclesiastés comparte aquí sus observaciones lúcidas; sin complacencia o diplomacia muestra el engaño por doquiera, aun en los pliegues de la virtud. Cualquiera sabe que el mal es malo y claramente negativo. El problema real es cuando el mal se esconde en el bien, cuando el trabajo llega a ser abusivo y mata tu alma y el alma de tu vecino, cuando la sabiduría llega a ser orgullo, cuando la religión llega a ser hipocresía e insensibilidad hacia el otro ser humano, cuando la justicia llega a ser glorificación propia y legalismo. Desde cierta perspectiva, todo, no solo lo malo sino también lo bueno, es vanidad. Esta es la perspectiva del anciano Rey, inspirada por el Espíritu, que la captó y la verificó en sí mismo dolorosamente, en carne propia. "Todo es vanidad", sí, *todo*, aun lo bueno.

El lema: "Todo es vanidad"

Significativamente, la palabra "vanidad" (en hebreo, *hébel)* es la primera palabra del discurso del *Qohelet* y es también la palabra clave del libro. Aparece 38 veces (de un total de 73 casos en toda la Biblia), en lugares tan estratégicos del discurso que algunos intérpretes han sido tentados a usarla como un hito para dar la estructura del libro.[8] La palabra aparece mayormente en los capítulos 1 al 6, y llega a ser más escasa en los capítulos 7 al 12; esto señala las dos secciones del libro. También es digno de notar la andanada inicial "Vanidad de vanidades, dijo el Predicador; vanidad de vanidades, todo es vanidad"; y esta aparece otra vez, al pie de la letra, en el capí

tulo 12. Esto indica cuán importante es la palabra "vanidad" para comprender el libro.

La palabra *hébel* es difícil de captar. Sobre la base de su significado principal, "vapor" (Sal. 62:9; Isa. 57:13), se la usa en la Biblia para designar lo que no es posible de tomar, lo que es pasajero, elusivo y sin sustancia. *Hébel* expresa las ideas de negación, de vacío y de la nada (Sal. 78:33; Isa. 30:7; 49:4; Job 9:25, etc.); la idea de sombra (Sal. 144:4) y de un sueño (Zac. 10:2). También puede aplicarse al dominio de lo ético, para denunciar mentiras y engaño (Jer. 10:14), o al ámbito de lo religioso, para denunciar a los ídolos y los dioses falsos (Isa. 57:13; Jer. 14:22; etc.). También es el nombre de una persona, Abel, el segundo hijo de Adán. En contraste con su hermano mayor Caín, que ocupa espacio y es un gran realizador, Abel encarna la no existencia, el elusivo vapor que desaparecerá sin dejar rastro.

Del mismo modo en el libro de Eclesiastés, el significado de *hébel* no es fácil de definir. La mayoría de los intérpretes han elegido entenderlo en una forma abstracta, como un concepto o una metáfora para sugerir ideas de vacuidad y de absurdo. La traducción de "vanidad", entonces, ha sido retenida como la mejor opción, porque es suficientemente vaga para adaptarse a todos esos matices de la palabra hebrea.

El discurso comienza, entonces, con un fuerte acento sobre la "vanidad". El énfasis no solo se nota por la repetición de la palabra en este versículo,[9] sino también por la forma superlativa "vanidad de vanidades". Finalmente, y de mayor importancia, se enfatiza en la frase "*todo* es vanidad". Esta es la frase clave del libro de Eclesiastés, y aparece siete veces en el libro.[10]

De hecho, este mensaje acerca de la vanidad ya había sido expresado antes del comienzo del discurso; las primeras palabras que lo anuncian: "palabras de Qohelet" (1:1), nos llevan al ambiente de 1 Reyes 8, donde Salomón estaba dirigiéndose a la asamblea (*qahal*) inmediatamente después de que hubo terminado de construir el

Templo (1 Rey. 7:51). En 1 Reyes 8:2 se nos dice que el evento sucedió en el séptimo mes, Tishri (septiembre/octubre), durante la "fiesta", es decir, la Fiesta de los Tabernáculos, *Sukkot* (ver Eze. 45:25; Neh. 8:14; Juan 7:37). *Sukkot* era el momento en que los israelitas debían recordar su jornada por el desierto, cuando vivían en carpas; por lo tanto, era una experiencia festiva asociada con el carácter transitorio de la vida. Significativamente, el libro de Eclesiastés es el libro bíblico que debía ser leído en las barracas para acompañar el flujo litúrgico de la Fiesta de los Tabernáculos. La tradición bíblica ha asociado la dedicación del Templo con *Sukkot*, la fiesta que nos recuerda la vanidad de nuestras vidas, y también con el libro de Eclesiastés, que predica acerca de la vanidad. Irónicamente, Salomón escogió ese marco de *Sukkot* para dedicar su Templo.

¡Sí, aun el Templo, el logro máximo y más sagrado de Salomón, estaba asociado con la vanidad! La expresión "Las palabras de *Qohelet*" apuntan a la dedicación del Templo. Salomón vuelve a los orígenes y recuerda; es como si desandara su camino y percibiera el sendero que había tomado. Esta breve alusión ubica al libro de Eclesiastés en el corazón del arrepentimiento de Salomón, mientras en forma lúcida y dolorosa mide la vanidad de sus logros, aun el Templo. La jactancia del Sr. Mariposa acerca del Templo no es solo oportuna; se adecua al momento de la jornada espiritual y emocional de Salomón.

El alcance: El mundo

No obstante, las palabras de Eclesiastés trascienden la persona histórica de Salomón. El horizonte es el mundo. Una cantidad de evidencias sugiere el alcance universal del libro. Primero, Eclesiastés hace numerosas alusiones al libro del Génesis: a la historia de la Creación, a la caída, a la maldición, al pecado, al mal, a la muerte, a Abel (cuyo nombre significa "vanidad") y a Caín (cuyo nombre significa "logro"), y una referencia al ángel de Dios. Eclesiastés es pro-

bablemente el libro de la Biblia que se refiere o alude más al Génesis. Segundo, el libro rebosa con expresiones de lenguaje universal, tales como "bajo el sol", "bajo los cielos", "sobre la tierra" y "hombre" (llamado Adam), y el uso del nombre genérico *Elohim* para Dios en vez del nombre israelita específico *YHWH*. Los temas del libro son universales: muerte, ancianidad, juventud, vida, amor, mujeres, mal, sufrimiento, injusticia, Dios, alegría, trabajo y ética. El libro trata de muchos aspectos de la vida religiosa tales como la fe, las dudas, la oración, la dedicación, las ofrendas y los mandamientos de Dios. Se ocupa de numerosos problemas teológicos sensibles y complejos, tales como la Creación, el juicio, la justificación por las obras, la gracia, el pecado, la esperanza, la inspiración y la revelación, el estado de los muertos, la profecía y lo apocalíptico. El libro habla aun a la gente secular, no religiosa, al usar lenguaje filosófico, y apelar a la lógica y a las reflexiones existenciales. Las referencias a Dios son escasas, o implícitas, así como lo son las referencias al culto y a la vida del Templo. De hecho, Eclesiastés se refiere más a la humanidad de lo que se refiere a Dios.[11] Suena más como una exploración filosófica de la condición humana que como un tratado teológico. El ambiente [del libro] es el mercado: trabajar, dormir, comer y beber, la vida política, la ciudad, los deportes y el entretenimiento.

Tal vez este sea el libro de la Biblia que más resonancia tiene con la mayor parte de nuestros tiempos posmodernos. Después del Holocausto, y más recientemente el 11 de septiembre, nos damos cuenta de que el optimismo, los valores tradicionales y los sistemas de pensamiento coherentes ya no son adecuados. Ahora afrontamos un mundo que está más allá, y mucho más allá del control humano, un mundo en el que "todo es vanidad".

Referencias y notas

1. Usaremos principalmente la versión *Reina-Valera 1960* (RVR). Las siglas NVI indican la Nueva Versión Internacional.
2. En cuanto a su morfología en *Qohelet,* indica una función profesional; ver, por ejemplo, Nehemías 7:57, donde se usa la misma forma que la que designa la función de un escriba (ver P. Joüon-Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* [Roma: Pontificio Instituto Bíblico, 1991], §89 b).
3. Es interesante notar que, en ambos libros, el uso de los nombres sigue la misma distribución estratégica (comienzo, medio, final).
4. Ver Jacquar Doukhan, *"Sous le Soleil", Une lecture de Qohelet à la lumière de l'Egypte ancienne (Le prologue, 1:1-11)* ["Debajo del sol", Una lectura de Qohelet a la luz del antiguo Egipto (El prólogo, 1:1-11)], tesis de maestría en Egiptología, Universidad de Montpellier, Francia, 2004, p. 12.
5. Ver J. D. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Books, 1997), pp. 165-171.
6. Ver M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* [*AEL*] (Berkeley: University of California Press, 1973), t. 1, pp. 163-169. El texto pertenece a la duodécima dinastía (1990-1785 a.C.).
7. *Ibíd.*, pp. 145-149. Esta obra pertenece a la dinastía decimoctava (1550-1305 a.C.).
8. Ver A. Wright, "The Riddle of the Sphynx: The Structure of the Book of Qoheleth", *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968), pp. 313-334; comparar con D. Miller, *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes, the Place of* Hebel *in Qohelet's Work* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002), p. 23.
9. Los antiguos rabíes contaban la palabra siete veces: "Vanidad (1) de vanidades (2), vanidad (1) de vanidades (2), todo es vanidad (1)". Ver T. A. Perry, *Dialogues with Kohelet: The Book of Ecclesiastes, Translation and Commentary* (University Park, Pa.: The Pennsylvania State University Press, 1993), p. 24.
10. 1:2, 14; 2:11, 17; 3:19; 11:8; 12:8.
11. Se menciona a la humanidad 48 veces, y a Dios solo 40.



Nivel cero

Eclesiastés, como la Biblia misma, comienza con el principio: la creación del mundo. Después de siete repeticiones de la palabra hebrea *hébel* ("vapor, vanidad") como lema del libro (1:2), el autor formula una pregunta retórica: "¿Qué provecho tiene el hombre [...] debajo del sol?" (1:3), poniéndonos en una perspectiva cósmica ("debajo del sol"). Eclesiastés (el nombre que le daremos al autor) está intrigado por el ir y venir de todos los elementos cósmicos básicos de la Creación: el sol, la tierra, el viento, las aguas, y los seres humanos se describen en plena actividad. Y, no obstante, no ocurre nada realmente nuevo: no se obtiene ninguna ventaja. Todo parece sin propósito. Este hermoso poema acerca del universo establecerá el tono de su reflexión a través del libro.

La habilidad del poeta y su intención filosófica aparecen en el estilo y en la construcción del poema. Hay repetición de las palabras "generación/generación" (1:4), "el sol/el sol" (1:5), "el viento/el viento" (1:6), "los ríos/los ríos" (1:7), "el mar/el mar" (1:7). También se repiten muchos verbos de acción: "ir", "girar", "salir". Estas repeticiones dan una impresión tanto de monotonía como de actividad.[1] Lo que quiere decir el poema es que todo se repite, siempre vuelve al comienzo.

También es notable que todos estos movimientos no ocurren al azar; reflejan los pasos sucesivos de la historia de la Creación del Génesis (Gén. 1:1-2:4), como si la historia tuviera que volver a su

punto de partida y ser rehecha. Note los muchos paralelos entre Eclesiastés 1 y Génesis 1 y 2:

1:2:	"todo es vanidad" // estado anterior a la Creación (Gén. 1:1, 2).
1:3:	"debajo del sol" // luz y cielo (primero y segundo día, Gén. 1:3-8).
1:4:	"la tierra" // la tierra "debajo del sol" (tercer día, Gén. 1:9-13).
1:5, 6:	salida y puesta del sol, viento del norte y del sur // día y noche y estaciones (cuarto día, Gén. 1:14-19).
1:7:	ríos y el mar en movimiento // vida en el agua (quinto día, Gén. 1:20-23).
1:8:	seres humanos que hablan, ven y oyen // creación de los seres humanos (sexto día, Gén. 1:24-31).
1:9:	seres humanos que no recuerdan (nada nuevo) // fin de la Creación (sábado, Gén. 2:1-3).

De esta parábola acerca del incesante movimiento de los elementos de la Creación, paso a paso, Eclesiastés obtiene un mensaje consistente: todos los movimientos, en forma continua, regresan a su origen, y por lo tanto, nunca se apartan más allá del nivel cero. "Todo es vanidad" (1:2); se confirma así el lema planteado en el versículo 2. "Todo" (*kol*) es una palabra clave en la historia de la Creación (Gén. 1:30, 31; 2:1, 2, 3, 5); abarca el mundo entero de la Creación. La misma perspectiva cósmica surge otra vez en la pregunta que introduce los movimientos de los elementos del mundo: "¿Qué provecho tiene el hombre de todo su trabajo con que se afana debajo del sol?" (1:3). La palabra *todo* se usa aquí en relación con Adán, y todo está ubicado "debajo del sol".

Vanidad debajo del sol

La referencia al sol es muy especial en el libro del Eclesiastés. De las 131 referencias al sol en toda la Biblia, 35 de ellas aparecen en Eclesiastés, y 29 de estas se encuentran en la frase clave *debajo del sol.* Esta es la frase que más se repite en el libro de Eclesiastés, que es el único libro en que aparece.

Por otro lado, la expresión "debajo del sol" es una expresión idiomática del antiguo Egipto, donde se representa, en forma aún más repetida, mediante el signo jeroglífico del sol colocado sobre la preposición *debajo*. Esta expresión, que evoca el ciclo del sol, no solo nos pone en una perspectiva cósmica, sino también señala la repetición continua de ese ciclo. En forma significativa, la frase egipcia significa "regularmente" o "diariamente". Nuestra situación "debajo del sol" nos relega a una incesante repetición y nunca a una producción nueva.

"Debajo del sol", entonces, el autor ve solo "vanidad". Es interesante notar el lugar de *hébel,* "vanidad", en paralelo con la historia de la Creación; aparece justo antes de que comience la Creación, en el momento que corresponde a la etapa previa a la Creación (1:2). Esta etapa es descrita en la historia de la Creación del Génesis como "desordenada y vacía (*tohu wabohu*), y las tinieblas..." (Gén. 1:2). El mismo significado de *hébel* se confirma en la Biblia, donde la palabra *hébel* se asocia con las expresiones "sin forma" (*tohu*) y "tinieblas" (*hoshek*). En el libro de Isaías, la palabra *tohu* ("nada") está relacionada con la palabra *hébel* ("vanidad"): "Por demás (*tohu*) he trabajado y en vano (*hébel*)" (Isa. 49:4); del mismo modo, en el libro de Eclesiastés, el niño nacido muerto "en vano (*hébel*) viene, y a las tinieblas (*hoshek*) va" (6:4). Si interpretamos la palabra *hébel* en esa relación, significa más que solo "vanidad"; se refiere a la etapa que precedió a la Creación. No hemos avanzado del *tohu wabohu;* es como si el evento de la Creación no hubiera ocurrido. Todos los movimientos cósmicos fueron, entonces, en vano. Esta observación será

probada en el laboratorio del cosmos: las generaciones, el sol y el viento, los ríos y las palabras.

El paso de las generaciones

Tan pronto como una generación viene, se va. Esta idea cíclica de "venir e irse" ya está contenida en la palabra hebrea *dor* ("generación"), cuyo significado primario es "círculo".[2] Y el ciclo de las generaciones es continuamente renovado. El proceso es eterno; siempre será así. Por medio de la palabra "generación", el hebreo expresa esta idea de eternidad ("de generación en generación", Éxo. 17:16). Pero, para Eclesiastés, las generaciones no son eternas; en cambio, el movimiento de "venir e irse" hace que las generaciones pasen continuamente.

Las palabras que describen este movimiento pertenecen al lenguaje de la muerte. La palabra "ir" se usa a menudo para referirse a la muerte (1:4; 3:20; 5:15; etc.), y cuando se asocia con la palabra "venir", como es el caso aquí, siempre significa "muerte" (5:15, 16; 6:4; 11:9, 10). Para Eclesiastés, el paso de las generaciones es una expresión de muerte.

Lo único que queda, dice Eclesiastés, es la tierra que "siempre permanece" (1:4). La única eternidad duradera es la de la tierra. Pero esta no es una eternidad de vida, la prolongación eterna de la vida presente, como creían los antiguos egipcios. Más bien, es una eternidad ligada a la tierra que está vacía de vida y de historia; es una eternidad de muerte; una eternidad de no eternidad.

El sol y el viento

El sol va a los extremos del mundo; no obstante, siempre vuelve a su punto de partida, "al lugar de donde se levanta" (1:5), es decir, al este. Este ciclo del sol otra vez sugiere la intención de Eclesiastés de insistir en que todo termina donde comenzó. Dice que el sol salió en el este y que también termina en el este, mientras que nosotros hu-

biésemos esperado que terminara en el oeste,[3] como ocurre con la tradición egipcia. El sol se compara con un corredor que avanza a la línea de llegada, jadeando y luchando por llegar a la meta, "al lugar". La palabra hebrea traducida para "lugar", *maqôm*, generalmente se usa en un contexto cósmico,[4] y puede referirse al lugar de nacimiento (Gén. 13:14-17) o a la Tierra Prometida (Eze. 21:30). El sol languidece en el este, su lugar de nacimiento, su tierra prometida. Todo el acento está puesto en ese lugar de llegada. Aunque es frustrante, estamos todavía en el mismo punto, en la etapa de la salida del sol; nada se ha realizado. Irónicamente, al contrario de la tradición egipcia, que asocia la salida del sol con las ideas de vida y de esperanza, aquí la salida del sol nos lleva otra vez al nivel cero, al transmitir la idea de falta de esperanza, anclados para siempre en el punto de *hébel*, el "no todavía" de la Creación.

Así como el sol genera el paso de los días, en respuesta, el viento trae el paso de las estaciones. En el versículo 6, en las frases hebreas, no hay sujeto para los verbos "ir" y "girar". Mientras el versículo ubica los movimientos del viento hacia el sur, esto parece ser una extensión inmediata de los movimientos del sol en el versículo 5. Estas frases dejan que el verdadero significado sea ambiguo: ya sea el sol o el viento, pueden ser considerados los sujetos de los verbos en el versículo 6. Esta relación entre el sol y el viento también es confirmada por el hecho anormal de que solo se mencionan las direcciones sur y norte para el viento; esto sugiere una cierta conexión complementaria entre los dos movimientos, del sur y norte del viento, y del este y oeste del sol.

Además, el paralelo entre el movimiento sur y norte del viento y el movimiento del este y oeste del sol sugiere una correspondencia de naturaleza climática. El este, que trae el calor y la luz del sol, corresponde al sur, un lugar asociado con el calor y la luminosidad (Job 37:17). El oeste, que trae el frío de la noche, corresponde con el norte,[5] que es el lugar del frío y la oscuridad, y está asociado con nu-

bes y lluvia (Prov. 25:23). Así como pasan los días, las estaciones giran, y finalmente vuelven (*shub*) a su punto de partida. De hecho, el ir y venir en cuatro fases del viento sugiere que su punto de partida es el norte y su destino final es otra vez el norte:

1. "va hacia el sur": dirección sur (desde el norte)
2. "y rodea al norte": dirección norte (desde el sur)
3. "va girando de continuo": dirección sur (desde el norte)
4. "y a sus giros vuelve": dirección norte (desde el sur)

Toda esta agitación, entonces, es para nada. Todo este regreso de las estaciones no nos lleva hacia adelante, siendo que terminamos en el principio, el norte de donde vino el viento originalmente. Ahora, en la tradición bíblica, el viento del norte está asociado con destrucción (Jer. 1:14; 46:20).[6] No hemos todavía avanzado más allá del nivel cero, la etapa del caos que caracteriza la destrucción. En forma significativa, el viento del norte, el viento de destrucción, se identifica con *hébel*.

Ríos y palabras

A pesar de la contribución de los ríos, el mar nunca se llena (1:7). Esta idea es típica de la cosmovisión del antiguo Cercano Oriente, que imaginaba la tierra rodeada por el gran océano primordial ("el mar") al cual fluyen todos los ríos.[7]

Esta es la misma lección que enseñan otros elementos cósmicos: a pesar de todas las agitaciones, no hemos progresado; al fin de todos nuestros dolores, todavía estamos en el punto de partida, en la etapa anterior a la Creación. Pero estas últimas imágenes traen una nota más trágica.

Primero, entendemos que nuestro destino es inevitable, porque las aguas de los ríos están identificadas por naturaleza con el caos primitivo; por lo tanto, no producirán nada nuevo. No solo se origi-

nan en las aguas primordiales; ellas *son* las aguas primordiales. Pero, segundo, lo más serio es que en este regreso de los ríos yace la ausencia de esperanza. Porque, con certeza, todos los ríos regresan al mar. La historia nos ha fallado completamente. El paisaje del fin es el mismo que el del comienzo, cuando la tierra era todavía una masa de agua, libre de la palabra del Creador (Gén. 1:2). La etapa del *hébel.*

Finalmente, los humanos estamos en la misma situación difícil (1:8-11). La repetición de palabras y el paralelismo de la sintaxis entre el versículo 7 ("los ríos todos van al mar/y el mar no se llena") y el versículo 8 ("todas las cosas" [8]/"nunca se sacia") indican una conexión entre el continuo fluir de los ríos y la actividad humana. Como los ríos siempre fluyen al mar, estas palabras, expresiones de la sabiduría humana, son "fatigosas" ("hastían", NVI). No tienen fin y son derramadas *ad infinitum*, una cantidad incontable de palabras y conceptos. Como los ríos, que nunca llenan el mar, estas palabras nunca "sacian", y los oídos, como el mar, nunca se llenan. Como esos ríos, que desaparecen para siempre en el abismo, las palabras no contribuyen en nada al debate; finalmente, "no pueden expresar", no dicen nada.

Asociadas con el elemento agua y así identificada con la etapa previa a la Creación, la palabra humana significa la nada. A diferencia de los escribas egipcios, para quienes la palabra tenía el poder de la eternidad y el control sobre la historia, Eclesiastés deplora su ineficiencia. La palabra no añade nada. La palabra no dice nada. De este modo, la palabra no deja rastros, no va más allá de la etapa del mero vapor-aliento del *hébel.*

En el principio, Eclesiastés había preguntado: "¿Qué provecho tiene el hombre de todo su trabajo con que se afana debajo del sol?" (1:3). En esa pregunta, Eclesiastés se estaba preguntando acerca de si este trabajo humano podría contribuir algo, si produjo algo nuevo. La respuesta es negativa: "Nada hay nuevo debajo del sol" (vers. 9). La respuesta del Eclesiastés abarca todo el universo. La palabra "todo"

(*kol*) que califica a la palabra "nuevo", nos recuerda las otras veces que aparece la palabra "todo" (*kol*), que la precede y las abarca a todas, siendo que es la última (vers. 2, 3, 7, 8). Nada puede ser nuevo, aun la palabra de sabiduría, añade Eclesiastés en el versículo 10. Y, si alguno se jactara para decir algo nuevo, es sencillamente porque se olvidó de que esta palabra ya ha sido dicha, porque no hay memoria de una generación a la siguiente (vers. 11). Y, si la palabra del sabio ya ha sido dicha, esto significa que aun la palabra del sabio no va más allá del comienzo. Aun la sabiduría es *hébel*.

Eclesiastés no ahorra nada; desde los infatigables movimientos del universo hasta las profundas palabras de sabiduría, todo es "vanidad". Es como si nada ocurriera desde el comienzo del tiempo, más precisamente, desde antes de que ocurriera el evento de la Creación. Es como si todavía estuviera "desordenada y vacía" (Gén. 1:2). Los movimientos del mundo confirman esa lección: "¿Qué es lo que ha sido hecho? Lo mismo que se hará" (1:9). Eclesiastés no está aplicando un concepto del ciclo egipcio o griego de la historia. Lo que él observa no es cíclico sino estático. "No hay nada nuevo debajo del sol" (1:9). Este rechazo enfático de lo nuevo es extraño al pensamiento bíblico; el pensamiento bíblico prefiere afirmar lo nuevo (Sal. 96:1; Jer. 31:31; Isa. 43:19). Por otro lado, este rechazo de lo nuevo es una idea muy común en la tradición egipcia. No obstante, mientras que en la tradición egipcia esta idea es positiva, y expresa la idea de eternidad, en Eclesiastés llega a ser negativa. Su punto es que la historia no se mueve; nada nuevo ocurre y, por lo tanto, todo es vanidad.

La reflexión de Eclesiastés no es meramente un poema contemplativo acerca de la naturaleza, de las puestas de sol y el fluir del mar, o una mera reflexión existencial acerca de lo absurdo de la vida. Más bien, la perspectiva de Eclesiastés es cósmica. Por esto, comienza su discusión con la Creación y el universo, diciéndonos que el mundo es un fracaso, un aborto trágico. Nos dice que todos nosotros so-

mos el "vapor" previo a la creación; "todo es vanidad", incluyéndonos a nosotros. Desde este nivel cero cósmico, el *tohu wabohu* (desordenada y vacía), Eclesiastés nos invita a pensar.

Mientras el prólogo (1:2-11) está escrito en tercera persona, en el versículo 12 cambia a primera persona. Eclesiastés deja atrás el tono de parábola y de las lecciones objetivas de los movimientos de la Creación, y se vuelve para pensar acerca de la sabiduría. "Di mi corazón a inquirir y a buscar con sabiduría" (1:13), y "dediqué mi corazón a conocer la sabiduría" (1:17).

La búsqueda de la sabiduría

Para Eclesiastés, el estado del mundo es tan trágico que el uso de la sabiduría no ayudará: "Lo torcido no se puede enderezar, y lo incompleto no puede contarse" (1:15). El mundo no tiene esperanza y la sabiduría es inútil. Cualquier intento humano de reparar el mundo es ridículo y no lleva a ninguna parte. Eclesiastés es categórico en cuanto a esto: "Todo cuanto se hace en esta vida, y todo ello es absurdo ("vanidad", RVR); ¡es correr tras el viento!" (1:14, NVI).

¿Significa esto que todas las resoluciones de Año Nuevo y todos los esfuerzos que invertimos para mejorar nuestro carácter son "vanidad"? ¿Significa esto que todos los impulsos nobles del corazón y de la mano para aliviar el dolor, la guerra, el hambre y la opresión son "vanidad"? ¿Significa esto que todas las grandes revoluciones que cambiaron el curso de la historia no lograron nada y que, por lo tanto, fueron "vanidad"? ¿Significa esto que todas las actividades misionales para compartir las buenas nuevas de Dios y salvar al mundo son "vanidad"? Ciertamente esta interpretación es moral y espiritualmente inaceptable, porque promueve la irresponsabilidad, aunque tal manera de pensar pueda seducir a algunos que son naturalmente indiferentes a la miseria del mundo, o están sencillamente demasiado ocupados con sueños de otro mundo. Sin embargo, esto no es lo que dice Eclesiastés. El texto no sugiere que debemos refre-

narnos de hacer algo para mejorar el mundo. Lo que quiere enseñar Eclesiastés no tiene que ver con el valor del trabajo mismo, sino más bien con el valor de la sabiduría humana en esa empresa; se refiere a la ilusión de que nuestra sabiduría podría ayudar a resolver el problema.

Eclesiastés argumenta que, en cuanto se refiere a la suerte del mundo, esta sabiduría es inútil; es como si ella se opusiera a la obra de Dios. Y, de hecho, la misma pregunta: "¿Quién podrá enderezar lo que él [Dios] torció?" reaparece en 7:13, donde se aplica en forma explícita a "la obra de Dios". Dios está implicado como el agente del quebrantamiento del mundo, y se señala a la maldición que Dios aplicó a la tierra después de la caída (Gén. 3:17, 18). Por lo tanto, ninguna sabiduría humana podría revertir la trágica condición del mundo; esta condición fue determinada por Dios mismo. Es "la obra de Dios". Lo que Eclesiastés tenía en mente aquí no es tanto nuestra responsabilidad hacia el mal en el mundo sino más bien la idea necia de que nuestra obra o nuestra sabiduría humanan podría ser capaces de afectar la naturaleza torcida del mundo. Con respecto a la suerte de la tierra determinada por Dios, la sabiduría es vanidad.

Este concepto es confirmado inmediatamente en el siguiente versículo, en el que el autor se refiere otra vez a su propia sabiduría, que él califica como superior a "todos los que fueron antes de mí" (1:16). Es como si estuviera proclamando: "Si yo, Eclesiastés, siendo más sabio que cualquier otro que fue antes de mí, no he sido capaz de resolver el problema, no piensen que la sabiduría de ustedes tendrá más éxito". Y aquí el Predicador inserta una ironía sutil. Él acaba de advertirnos en el versículo 10 que ninguno debía llamarse más sabio que los que fueron antes. Ahora, pretendiendo caer en esa trampa él mismo, él se adelanta a la presunción de uno que hiciera esa afirmación, esperando neutralizar esa pretensión a la sabiduría humana. Ninguna sabiduría, por grande que fuera, nos proveerá la solución.

Por el contrario, alega Eclesiastés, la búsqueda de la sabiduría produce más problemas: "Porque en la mucha sabiduría hay mucha molestia; y quien añade ciencia, añade dolor" (1:18). No solo la sabiduría no resolverá el problema y, por lo tanto, es "vanidad"; además producirá más problemas. La búsqueda de sabiduría es, por lo tanto, "vanidad". ¿Significa esto que la búsqueda de sabiduría, la búsqueda intelectual para comprender, debe ser abandonada? ¿Es esto un estímulo para la pereza y el antiintelectualismo? No. Esto no es lo que Eclesiastés tiene en mente. Eclesiastés no desanima el esfuerzo intelectual. ¡No podría hacerlo! Él sólo observa que este trabajo es, en realidad, sagrado. Aunque el esfuerzo intelectual es esencialmente humano, es calificado como un deber religioso impuesto por Dios sobre los humanos: "Este penoso trabajo dio Dios a los hijos de los hombres, para que se ocupen en él" (1:13).

Para Eclesiastés, esta advertencia contra la sabiduría no es la búsqueda de sabiduría por sí misma, sino el producto inesperado de la sabiduría, que es "dolor" y "molestia". La lucidez, la capacidad de ver la realidad tal como es, no nos hace más felices. Por lo contrario, produce ira, rebelión y dolor; nos hace más críticos, más amargos; ciertamente nos hace menos sumisos, o más temerosos y angustiados. Supongamos que descubrimos que estamos afrontando una enfermedad que amenaza nuestra vida, o encontramos que nuestro cónyuge es infiel. A medida que nuestra sabiduría aumenta (al saber estas verdades perturbadoras), automáticamente está acompañada por preocupaciones y sufrimiento. ¿No sería preferible, a veces, no saberlo? Esto sería cobardía y autoengaño. Como seres humanos, elegimos el dolor del conocimiento por sobre la alegría de la ignorancia. Esta elección refleja nuestra naturaleza humana. El filósofo Pascal notó que este conocimiento es lo que nos hace lo que somos, superiores a la naturaleza y a los animales. "El hombre sabe que morirá; el animal no". De hecho, es mejor ser una persona desgraciada que sabe, que un imbécil satisfecho.

Las palabras de Eclesiastés contienen otra verdad que golpea el corazón de la civilización; más que nunca nuestras vidas testifican cada día de la cruel e irónica pertinencia de esta observación. Pensamos que la modernidad y el progreso, el fruto de la sabiduría y el conocimiento, resolvería nuestros problemas y simplificaría nuestras vidas. No obstante, hemos experimentado que cuanto más aumentamos el conocimiento tanto más aumentaba nuestro dolor (1:18), creaba más problemas y complicaba más nuestras vidas.

En el transcurso del siglo XX, la ciencia prometía mucho. Creíamos que acabaría con muchos problemas. De hecho, algunas de nuestras dificultades desaparecieron, pero toda una colección de otras vinieron para hacernos lamentar la desaparición de los buenos viejos tiempos, cuando el trabajo era más fácil, las comunicaciones más humanas, y la vida en general mucho menos estresante. Es cierto, siempre se ha cantado este canto nostálgico que deplora los estragos del progreso; las palabras de Eclesiastés dan testimonio de ello. Desde ese tiempo nada ha cambiado. Seguimos progresando y lamentando, como si hubiésemos olvidado, o todavía creyéramos, que estaríamos mejor. Pero la historia ha mostrado que, en lo que concierne al progreso y al aumento de la sabiduría, la ambivalencia es una parte inevitable del paquete. Por lo tanto, sería mejor aceptar con optimismo vivir con el progreso, esperando mantener "sabiamente" el delicado equilibrio entre las dos fuerzas opuestas.

Hay una caricatura satírica que describe a un hombre caminando, mirando un aeroplano que vuela por encima de él. Se pregunta cuán seguro es tener esos aviones en el aire. Pero, mientras sigue caminando y mirando al avión, no advierte un pozo, cae en él y muere. Por ello, no deberíamos preocuparnos demasiado acerca de los aviones, hasta que, por supuesto, el lado negativo del progreso prevalezca y el progreso se detenga, repentina y brutalmente por los brazos del progreso. Hoy, más que nunca, en una época de armas de destrucción masiva, esta clase de preocupación podría adquirir proporciones

cósmicas. Parece que, además de todas las desgracias del progreso que no están excluidas de la denuncia de Eclesiastés, una perspectiva trágica y cósmica se percibe en el horizonte de esta advertencia: el regreso al nivel cero. Eclesiastés llama a esto "vanidad". Cuando la ética ya no esté en el control, cuando la sabiduría sea servida por los humanos en vez de que los humanos sean servidos por la sabiduría, cuando la sabiduría llegue a ser el fin y ya no el medio, entonces, lo sagrado de la vida y la dignidad humanas será sacrificado en el altar de la sabiduría. Eclesiastés está preocupado por este resultado último de la sabiduría, la idea engañosa de que la sabiduría es la solución final. La tentación máxima de la sabiduría es la sabiduría misma, es decir, tomar la asignación de buscar la sabiduría que Dios ha puesto sobre nosotros, y transformarla en un camino que tome el lugar de Dios.

Esta fue la tentación de Eva en el Jardín del Edén: "Dios sabe muy bien que —alegó la serpiente—, cuando coman de ese árbol, se les abrirán los ojos y llegarán a ser como Dios, conocedores del bien y del mal" (Gén. 3:5, NVI). Eva fue seducida por el argumento. "Vio la mujer que el árbol era [...] codiciable para alcanzar la sabiduría; y tomó de su fruto, y comió" (Gén. 3:6). Y conocemos el resto de la historia. Es la historia de Eclesiastés. Es nuestra historia.

Referencias y notas:

1. Ver C. L. Seow, *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible (Nueva York: Doubleday, 1997), p. 111, 112.
2. Su significado está atestiguado en árabe, donde la palabra *daur*, etimológicamente relacionada con nuestra palabra hebrea *dor*, significa "fase", "un período de tiempo", pero también "rotación", "revolución" o "ciclo"; ver Johannes G. Botterweck, "dôr", en el *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. Johannes G. Botterweck y Helmer Ringgren (Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1974), p. 172.
3. En la tradición egipcia, el oeste, el lugar de la puesta de sol, es interpretado como llegada; ver Jan Assmann, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom: Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, Studies in Egyptology (Londres: Kegan Paul International, 1995), p. 63.

4. Ver J. Gamberoni, *"maqôm"*, en el *Theological Dictionary of the Old Testament*, ed. Johannes G. Botterweck y Helmer Ringgren (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1974), p. 536.
5. Debe recordarse que Palestina está en el hemisferio norte, y allí el frío viene del norte, de las regiones polares del norte, así como el calor viene del sur. *(Nota del traductor)*
6. Es interesante el hecho de que en la tradición egipcia el viento del norte está asociado con el comienzo de la vida. El viento refrescante originado en el norte es el símbolo del aliento primario de la vida. En el *Libro de los muertos* egipcio (Cap. 183, 1:5-7), Osiris, el dios de la muerte, recupera la vida cuando recibe el aliento del viento del norte. Es posible que Eclesiastés también tenga esta tradición en mente; en ese caso, uno se pregunta si esta identificación del viento del norte con el "no todavía" de la Creación no es intencional, una alusión sutil e irónica al vapor *hébel*.
7. Ver Christian D. Ginsburg, *The Song of Songs and Coheleth (Commonly Called the Book of Ecclesiastes)*, The Library of Biblical Studies (Nueva York: Ktav Publishing House, 1970), p. 363.
8. La palabra hebrea *debarim* significa tanto "cosas" como "palabras"; hemos adoptado la traducción "palabras" sobre la base de su asociación con "hombre que no puede expresarla", que implica la boca, y en conexión con el ojo y el oído (ver también el versículo 1).



Gozo, trabajo, sabiduría, y Dios

Nuestra vida será "probada" ahora. Eclesiastés usa ese mismo término específico: "Ven ahora, te probaré" (2:1). Y la prueba tiene que ver con los tres valores de nuestra vida: gozo, trabajo y sabiduría. Debemos probar qué hace que nuestra vida humana sea soportable, útil y significativa, para ver si hay algo "bueno" en ella. Este es el propósito de la prueba: "Ver cuál fuese el bien de los hijos de los hombres, en el cual se ocuparan debajo del cielo todos los días de su vida" (2:3). Considerando la importancia de la Creación en el libro de Eclesiastés, veamos cómo la palabra "bien, bueno" (*tov*), se usó en la historia de la Creación, para ver cómo podemos entenderla en Eclesiastés.

En Génesis, "bueno" también está asociado con la palabra "ver", es decir, en la frase que se repite siete veces a manera de estribillo: "Y vio Dios que era bueno" (Gén. 1:4, 10, 12, 18, 21, 25, 31). La prueba de Eclesiastés verificará si queda algo de la buena obra de la Creación. Los resultados son negativos. Invariablemente viene a la misma conclusión que se repite también siete veces, como el refrán de la historia de la Creación: "vanidad" (2:1, 11, 15, 19, 21, 23, 26). Siete veces se nos recuerda a *hébel*, el estado que describe lo anterior a la Creación. *Hébel*, la nada de lo que era antes de la Creación, es lo que caracteriza a la experiencia humana.

El gozo es vanidad

Todas las facetas de la felicidad están incluidas en esta prueba: la alegría, el placer y el regocijo (2:1); la risa (2:2); y aun el agasajo de los sentidos bajo los efectos del vino (2:3).

Eclesiastés especifica que él es el que condujo la prueba: "[*Yo*] te probaré con alegría" (2:1), "[yo] a la risa dije" (2:2), "[yo] propuse [...] que anduviese mi corazón en sabiduría" (2:3). De sus propias observaciones y con la ayuda de su sabiduría, Eclesiastés llegó a la conclusión de que el placer es vanidad (2:1), la risa es locura (2:2), el placer no sirve (2:2) y el vino es necedad (2:3). No se ofrecen razonamientos, argumentos o evidencias. La única garantía de que Eclesiastés está en lo correcto es que él mantuvo siempre su sabiduría consigo. Nunca perdió el control. Él permaneció lúcido en medio de su gozo, aun cuando el gozo era extático e irracional.

Entonces, es desde dentro de sí mismo, subjetivamente, que él obtiene la lección que la alegría es vanidad. Porque el gozo al que se refiere Eclesiastés no es el producto de un factor externo; es Eclesiastés mismo quien es el autor de su gozo. Él se entregó a toda clase de placeres. Como rey, podía darse ese lujo: "No negué a mis ojos ninguna cosa que desearan, ni aparté mi corazón de placer alguno" (2:10). No necesitamos ser reyes hoy para estar en consonancia con Salomón. En nuestra sociedad democrática y en nuestra civilización centrada en el placer, toda clase de placeres está disponible. Salomón no evalúa la calidad o la ética de esos gozos. Se incluye aquí toda clase de alegrías, inocentes o peligrosas, legítimas o ilegales, sencillas o sofisticadas: el gozo razonable de una buena comida o una tarde cómoda frente a nuestro televisor; el gozo excitante de un deporte peligroso; el gozo honorable de leer un libro edificante; el gozo espiritual de cantar un himno; el gozo estético de escuchar buena música o contemplar una obra de arte; el gozo sensual del sexo, de oler una flor o de nadar en el mar. Y no queremos mencionar los otros gozos, los pecaminosos, los no éticos, los gozos criminales.

Todos los gozos están bajo su juicio; todos son "vanidad". Esto puede parecer extraño y chocante. La razón para este juicio sin atenuantes es sencilla. Eclesiastés no está preocupado por el valor moral o espiritual del gozo, sino por su realidad. De hecho, el gozo es, en esencia, una experiencia interior, un estado de la mente. Para Eclesiastés, la experiencia del gozo ocurre en el corazón: "mi corazón gozó" (2:10). Sea una emoción o una sensación, una experiencia mental, sentimental o física, sigue siendo algo dentro de nosotros; no tiene realidad, no tiene sustancia en sí mismo. El gozo es de la misma naturaleza que un sueño o un espejismo. Puede ser una ilusión, el producto de la imaginación o del autoengaño. Por esto, Eclesiastés podía evaluarlo desde dentro de sí mismo, y percibir desde allí que es vanidad.

El gozo también es vanidad por causa del elemento tiempo: no perdura. Las evaluaciones de Eclesiastés acerca del gozo pertenecen al presente y se dan mientras se vive la experiencia. Siendo que su sabiduría, su lucidez, lo mantienen despierto y completamente percibiendo el instante, la esencia del gozo es su dimensión presente. Es un gozo del momento. De hecho, la experiencia del gozo es breve. Muy pronto estamos de regreso en la triste y ordinaria realidad de la vida. Y el vacío que se produce después del gozo es tanto más doloroso, porque la experiencia del gozo fue muy intensa. Comprendemos entonces por qué muchas personas usan medios artificiales de prolongar su gozo. Algunos beben. Así como Eclesiastés se refiere al gozo asociado con el vino, muchos hoy afirman que el gozo es una buena razón detrás de su hábito de beber. Por supuesto, podríamos añadir todas las otras drogas artificiales, legales o no, que producen un efecto rápido. Sabemos que esos gozos son falsos, llenos de engaño y muerte. Estos gozos artificiales resumen la vanidad de la mejor manera.

Aun la risa está bajo el escrutinio de Eclesiastés. Se la diagnostica como "locura". Hay algo irracional en cuanto a la risa. Cuando un payaso tropieza, o cuando nos reímos de un chiste, es lo absurdo de

la situación lo que nos hace reír. Eclesiastés está en lo cierto. La risa no logra nada. No es productiva; no es útil y no dura mucho. Aun si lo estamos pasando bien, la risa sigue siendo sencillamente vanidad. También es engañosa; a menudo hay tristeza profunda detrás de la máscara del payaso o de nuestros estallidos de risa. De acuerdo con Eclesiastés, todos estos gozos iniciados y formados por nuestras propias manos, no merecen nuestro respeto ni nuestra atención, porque no tienen valor, ni siquiera realidad en sí mismos.

El trabajo es vanidad

La vanidad del trabajo no reside en el trabajo mismo. Es el temor de que todo trabajo, toda acumulación de riqueza, de experiencia, etc., beneficiará a otra persona. Para Eclesiastés es la perspectiva de su sucesión. El texto menciona este recelo en cuatro versículos (2:12, 18, 21, 26) y da la razón explícita en el versículo 18: "tendré que dejar a otro que vendrá después de mí".

El texto alude a Salomón, y parece un resumen de los logros del Rey: la grandeza de sus obras (2:4, 9; comparar con 1 Rey. 10:23), su fabulosa riqueza (2:7, 8; comparar con 1 Rey. 3-11), su plata y su oro[1] (2:8; comparar con 1 Rey. 10:24-29), su adquisición de ganado (2:7; comparar con 1 Rey. 8:5) y sus muchas mujeres (2:8; comparar con 1 Rey. 11:1). Esto nos permite pensar que los cuatro versículos de Eclesiastés mencionados arriba (2:12, 18, 21, 26) también están reflejando el problema de la sucesión de Salomón y su propia angustia con respecto a los disturbios políticos que rodearon su sucesión (1 Rey. 12). No obstante, aparte de la nota autobiográfica, podemos percibir una verdad universal. Todas nuestras acumulaciones, sea de dinero o de propiedades, no nos acompañarán a la tumba. La parábola de Jesús nos recuerda la vanidad del necio que "hace para sí tesoro" (Luc. 12:21). Él muere, y toda su acumulación es para nada.

Eclesiastés añade otro temor: ese tesoro cuidadosamente amasado, un día pasará a otras manos, tal vez, aun a manos hostiles. No

solo su trabajo será gozado por otro (2:26) que puede no dar mejor uso a la herencia de lo que le dio él (2:12), sino también está la posibilidad de que todo nuestro trabajo sea desfigurado, o aun destruido (2:19). Por todas estas razones, amasar riqueza es el equivalente de no hacer nada. Es pura vanidad.

La confesión acerca de la vanidad de su propia obra es también dramática, porque Salomón fue un gran trabajador, alguien que había logrado muchas cosas. La Biblia lo recuerda como un gran constructor (1 Rey. 7:1-12; 9:15-28) y nuestro texto enumera una gran cantidad de sus obras. Desde el versículo 4 hasta el versículo 11, la palabra "hice" (*asah*) aparece siete veces para describir sus realizaciones (2:4, 5, 6, 8, 11), que Eclesiastés califica como "vanidad" (2:11). Es interesante que la palabra "hacer" también es una importante palabra clave en la historia de la Creación (Gén. 1:11, 12, 16, 25, 26, 31; 2:2, 3, 4). Sin embargo, la diferencia fundamental reside en el hecho de que en la historia de la Creación el sujeto del verbo "hacer" es Dios. En Eclesiastés el texto sugiere, por medio de la frase "edifiqué" (*banah*) (vers. 4), que Salomón había remplazado a Dios en la tarea de "hacer". Esta frase resulta ser una expresión clave en el texto bíblico que informa de la construcción del Templo. En 1 Reyes 8, versículos 13 al 20, la frase "edificar" se usa siete veces refiriéndose a Dios: "Yo edifiqué para ti". Sin embargo, en Eclesiastés la frase se refiere a Salomón mismo: "edifiqué para mí". Nuestro texto parece entonces indicar que aun la construcción del Templo estaba implícita en la lista de vanidades, una ironía que es digna de mención (recuerde la lección de la mariposa jactanciosa). Cuando Eclesiastés dice que todas sus obras son vanidad, él está diciendo que aun las obras sagradas pueden calificarse como tales, porque a menudo son centradas en uno mismo. Nuestra "edificación del templo", nuestra realización de obras piadosas y actos religiosos, pueden ser para nuestros propios intereses y nuestra propia gloria.

La intención "secreta" del trabajo es lo que hace que la obra sea vanidad. Podemos trabajar mucho, para la causa más noble y grande, aun para Dios, y no obstante nuestra obra es únicamente vanidad porque realmente estamos solo interesados en nosotros mismos. Y, no obstante, de acuerdo con Eclesiastés, todos estos esfuerzos por nosotros mismos son en vano, ya que alguna otra persona se beneficiará con ellos.

Supongamos que trabajamos mucho para nuestro propio futuro terrenal, esforzándonos por tener éxito en nuestra carrera y edificar una buena reputación. Supongamos también que trabajamos mucho para obtener la bendición de Dios, para edificarnos un futuro "santo", para ganarnos el paraíso. ¿Qué pasaría si descubrimos que nuestro futuro está en peligro? Entonces, no solo el propósito de nuestro trabajo se sacudirá; nuestra vida entera será sacudida. Si todo nuestro trabajo duro fue en vano, hemos desperdiciado nuestra vida presente.

De acuerdo con Eclesiastés, esta es otra razón por la cual nuestro trabajo es vanidad: "Porque todos sus días no son sino dolores, y sus trabajos molestias; aun de noche su corazón no reposa. Esto también es vanidad" (2:23). Usted estaba tan preocupado por el éxito de su vida, que fracasó en la misma vida que quería salvar. Trabajó tanto para adquirir felicidad, que perdió la felicidad haciéndolo. En el proceso, se perdió su calidad de vida, su sueño, el gozo de una hermosa puesta de sol, el sublime gusto de una comida suntuosa, u oportunidades para la meditación profunda. También sufrió en la calidad de sus relaciones, con su cónyuge, sus hijos, sus amigos, sencillamente porque usted estaba dedicado al trabajo santo. Este perderse de gozar la vida por causa de un trabajo santo, dice Eclesiastés, es precisamente lo que hace que su trabajo santo no sea más que vanidad.

La sabiduría es vanidad

Eclesiastés es tan consistentemente honesto, que aun la sabiduría, la misma sabiduría que lo ayuda a pensar con claridad y a discernir la verdad, también sufre de esta acusación. Es verdad que Eclesias-

tés reconoce el valor superior de la sabiduría: "He visto que la sabiduría sobrepasa a la necedad, como la luz a las tinieblas" (2:13). En el lenguaje de Eclesiastés, esto significa que la sabiduría se supone que nos ayuda a sobrevivir a la muerte, porque la oscuridad significa muerte en Eclesiastés (5:17; 6:4; 11:8). Si la persona sabia es alguien cuyos ojos están en su cabeza, y la persona necia camina en tinieblas (2:14), esto significa que el sabio sobrevivirá a la muerte, mientras que el necio, no. La sabiduría es considerada como la receta "mágica" para alcanzar la inmortalidad. Esta fue la tentación de Eva: adquiere sabiduría para alcanzar la condición de inmortalidad y ser como Dios. Esta era también una idea común en el antiguo Egipto, donde el hombre sabio era inmortalizado mediante sus palabras de sabiduría.[2]

No obstante, Eclesiastés observa que este no es el caso: "Un mismo suceso acontecerá al uno como al otro" (2:14). El sabio, como el necio, morirá. No es extraño que Eclesiastés sea llevado a cuestionar la relevancia de la sabiduría: "¿Para qué, pues, he trabajado hasta ahora por hacerme más sabio?" (2:15). Llega hasta a cuestionar el sentido de la vida: "Aborrecí, por tanto, la vida" (2:17). Job había llegado a la misma conclusión, al cuestionar el valor de su propia vida, después de haber visto que todas sus buenas obras y su sabiduría no le servían (Job 16:17; 3:1, 20; 10:8). ¿Está Eclesiastés, como Job, contemplando el suicidio? No lo sabemos. Lo que es cierto, sin embargo, es que, como Job, él comprendió una verdad que trastornó su lógica inicial. Tu sabiduría no te salvará, ni siquiera tu conocimiento teológico o tu comprensión espiritual de la "verdad". La sabiduría, en el mejor de los casos, no nos dará un privilegio especial sobre el necio, o siquiera sobre el malvado. Todos morirán. En ese sentido, la sabiduría es vanidad.

El don de Dios

El discurso de Eclesiastés comenzó con una parábola de los movimientos de la Creación, para enseñarnos la trágica lección de lo que ocurrió a esa creación. Todo el "bien" (*tov*) de la creación origi-

nal de Dios ha sido suplantado por el *hébel* del "todavía no", el caos de la tierra "desordenada y vacía", identificado con el trabajo humano. En ese contexto, el gozo, el trabajo y la sabiduría se ven como vanidad. Pero, de repente, en la conclusión de nuestro pasaje (2:24-26), el gozo, el trabajo y la sabiduría son identificados ahora como dones de Dios. Eclesiastés escribió: "Dios le da sabiduría, ciencia y gozo [...] da trabajo" (2:26; comparar con 3:13).

Gozo, trabajo y sabiduría reaparecen, esta vez en el contexto positivo de la Creación, asociados con las palabras "bien, bueno" (*tov*) y "dar" (*nathán*), directamente atribuidos a Dios. Es, en realidad, en el contexto de la Creación que estas dos palabras aparecen juntas y por primera vez. Así como la palabra "bueno", la palabra "dar" es una palabra clave en la historia de la Creación, donde se usa específicamente para expresar la primera conexión entre Dios, la creación y el hombre viviente: "Y dijo Dios: He aquí que os he dado toda planta que da semilla, que está sobre toda la tierra, y todo árbol en que hay fruto y que da semilla; os serán para comer. Y a toda bestia de la tierra, y a todas las aves de los cielos, y a todo lo que se arrastra sobre la tierra, en que hay vida, toda planta verde les será para comer. Y fue así" (Gén. 1:29, 30). Es interesante el hecho de que esta primera asociación se preocupa por el alimento, el gozo primario al que Eclesiastés se refiere en 2:24: "No hay cosa mejor ["buena", *tov*] para el hombre sino que coma y beba, y que su alma se alegre en su trabajo. También he visto que esto es de la mano de Dios". En esa nueva perspectiva del don de Dios, a la luz de la Creación, las experiencias del gozo, el trabajo y la sabiduría adquirirán un nuevo significado.

El don del gozo

El gozo ya no es la experiencia subjetiva artificialmente fabricada por los humanos para darse una porción legítima del "pasarlo bien". No es el fruto del esfuerzo humano, ni es una recompensa que nos damos a nosotros mismos porque la merecemos. Es el don de Dios.

Es gracia. Al exaltar el valor del gozo, Eclesiastés no está promoviendo una filosofía hedonista que eleva los placeres personales hasta el bien máximo, como un ideal de vida. Más bien, Eclesiastés nos enseña el valor de recibir. El gozo es la capacidad de ver lo que se nos da, y recibirlo.

Eclesiastés enseña primero que debemos tomar el don en forma humilde y agradecida, y aprender a contentarnos con lo que se nos da. Sin celos ni envidia, recibiremos el don de Dios con paz en nuestro corazón, con fe y con esperanza. También está diciendo que debemos tomar el don completamente. Muchas personas religiosas, hasta muchos cristianos, están tan condicionados y preocupados por dar que han perdido el sentido de recibir. Están asustados de gozar, están avergonzados de gozar, por causa de su concepto distorsionado de la naturaleza; creen que es pecaminoso estar felices o gozar de la vida. Todavía bajo la sutil influencia del hereje gnóstico Marción (siglo II d.C.), muchos cristianos ven la Creación, la belleza, la carne, el alimento, la risa, como malos. Por siglos, se les enseñó a los cristianos que rechazaran el sábado del séptimo día, la celebración de la Creación. Se los animó, en cambio, a adoptar el domingo, el día que afirmó la liberación de la Creación. Por lo tanto, en nombre de los valores espirituales, han aprendido a despreciar la Creación.

Y esta mentalidad ni siquiera ha perdonado a muchos de los que se agradan en "guardar" el sábado. Para algunos, su felicidad es su rechazo deliberado de la felicidad. Cuanto más sufren, y tanto más tristes y serios son, tanto más santos se sienten y, por lo tanto, son más felices. De hecho, esta es la clase de gozo que Eclesiastés llama "vanidad", precisamente porque es un gozo producido por nuestras manos. Más bien debería ser, como lo dice el libro, "de la mano de Dios" (2:24). Esto no significa, sin embargo, que cualquier cosa es aceptable. En la perspectiva del gozo como un don de Dios, nuestro gozo está orientado e iluminado por una ética que también es un don de Dios nuestro Creador. Eclesiastés más tarde analiza este pen-

samiento (11:9). Gozar de la vida no es emborracharse; no es el abuso en la comida u ocuparse en conductas sexuales inapropiadas. Siendo que recibimos el gozo del Creador, lo gozamos como él nos lo da. El gozo de sus manos es un gozo bajo el control de Dios.

El don del trabajo

El trabajo como un don de Dios ya no es una desesperada carrera buscando el éxito que nos mata. No es un rival amenazador que traga nuestras familias y borra la verdadera razón para trabajar. Hay una antigua leyenda judía acerca de la torre de Babel, en la que los administradores del trabajo santo deberían meditar. La historia nos dice que, cuando se caía un ladrillo, los obreros corrían a fin de recuperar el precioso material para la realización de su construcción sagrada (estaban construyendo un templo). Pero, cuando caía un hombre, seguían trabajando, indiferentes a la seguridad y a su vida. Cuando Dios vio que los obreros estaban más preocupados por lo sagrado de su trabajo que por la dignidad y la vida humanas, se enojó y descendió para castigarlos.

Trabajar para Dios a expensas de los humanos es peligroso. Conduce a una mentalidad de *jihad* y a la mentalidad que inició las Cruzadas. Del mismo modo, esta ansiedad por identificarnos con la obra de Dios, por hacerla "nuestra tarea", es sospechosa. En última instancia, conducirá al etnocentrismo, o al nepotismo y el fascismo, porque creeremos que solo los que se parecen a nosotros y piensan como nosotros son dignos de estar cerca de nosotros, y que todos los demás deberían ser eliminados por la causa de Dios. Este era el lema de los nazis: *Gott mit uns* ("Dios con nosotros").

En la Biblia Dios obra en favor de los israelitas, Dios "pelea por ellos" (Éxo. 14:25), "no sea que se alabe Israel" (Juec. 7:2). De la historia de la Creación, a las historias de la vida de Jesús y hasta las escenas de la Tierra Nueva, la Biblia es la historia de Dios que trabaja en favor de la humanidad. Cualquier intento de nuestra parte de trabajar

para Dios es ridículo y conduce a nada; es vanidad. El trabajo como un don de Dios es una obra que recibimos de Dios. Por lo tanto, es un trabajo conducido con pasión, convicción, cuidado y responsabilidad, pero también con fe, porque no todo depende de mí.

Aquí otra vez nos encontramos con la misma tensión entre la ética y la gracia que caracteriza la experiencia del don de Dios. Como un don de Dios, el trabajo no puede ser vanidad: no porque es una obra santa para Dios, sino, por el contrario, porque es la obra de Dios para mí. Aun si nuestro trabajo no se completa cuando comienza el sábado, descansaremos de todos modos, confiando en que Dios cuidará del resto. Esta es la lección principal contenida en el sábado; es un recordativo de la obra de Dios por nosotros, su don para la humanidad. El sábado llega a ser un monumento de su gracia total, el momento en el que debemos darnos cuenta de que él hizo *todo* por nosotros. Los humanos no estaban allí, trabajando para él, cuando él creó todas las cosas para ellos; el sábado es la señal de su don gratuito, un descanso que no merecemos. La ironía es que algunas veces los que pretenden tener la "verdad" del sábado son tan celosos acerca de él, que lo transforman en un día atareado de hacer obras santas para Dios, en vez de recibir y gozar el don. Eclesiastés aplica esta advertencia a tales personas: nuestra obra para Dios es vanidad.

El mensaje de Eclesiastés contiene una ética del trabajo que salvaría a los adictos al trabajo, los estresados y los que tienen éxito en nuestras sociedades modernas. Saber que el trabajo es un don de Dios aliviará la tensión y eliminará el estrés. Además, también salvará a nuestro mundo de la pobreza y el hambre, porque si realmente el trabajo es un don de Dios, no hay razón por la que deberíamos guardar su fruto exclusivamente para nosotros. El trabajo como un don de Dios implica el deber de la generosidad. Y, aunque hubiéramos amasado riquezas, aun si hemos tenido éxito, aun si hemos trabajado mucho por ello y tenemos todas las razones para pensar que lo merecemos, sigue siendo el don de Dios. Por lo tanto, será ina-

propiado jactarnos acerca de él; solo podemos jactarnos acerca del trabajo de nuestras propias manos, y eso sería vanidad. Tampoco sería apropiado preocuparnos excesivamente acerca de él; preocuparnos mostraría que creemos que todo depende de nuestro control, transformando otra vez nuestro trabajo en un trozo de vanidad.

El don de la sabiduría

La sabiduría comprendida como un don de Dios es la única sabiduría que no es vanidad, la única sabiduría real, que tiene sustancia. La razón para esto es bastante sencilla y obvia: solo el que tiene la capacidad de recibir y de aprender de otros será capaz de ser sabio. Los antiguos rabíes lo dijeron de esta manera: "¿Quién es sabio? El que aprende de todos los hombres" (*Pirke Avoth* 4, 1).

La Biblia pone el asiento de la sabiduría y la inteligencia en los oídos (Isa. 50:5; Job 12:11; Neh. 8:3; comparar con Apoc. 2:7; 3:22). Los antiguos egipcios insistían, en broma, en que los oídos de un buen estudiante estaban ubicados en su espalda, implicando que llegaban a ser atentos y listos para escuchar tan pronto como sentían la vara de su maestro en sus espaldas.[3] Salomón definió la sabiduría como la capacidad de escuchar. Pidiendo sabiduría a Dios, él oró: "Da, pues, a tu siervo corazón entendido [oyente]"(1 Rey. 3:9).[4] También es digno de notar que él pidió sabiduría, sabiendo que no era sabio por sí mismo. Esta actitud ya, en sí misma, es una señal de sabiduría. Ser sabio es saber que no somos sabios por nosotros mismos; necesitamos ayuda de afuera.

De acuerdo con el texto bíblico, la única manera de adquirir esta capacidad es mediante un don de Dios: "Te he dado corazón sabio y entendido" (1 Rey. 3:12). Esta clase de sabiduría pertenece a la categoría de revelación. Se llama "la sabiduría de Dios" (1 Rey. 3:28). No es extraño que esa sabiduría era el equivalente al "temor de Dios" (Sal. 111:10; Prov. 1:7). Para Salomón, solo esta clase de sabiduría, "un corazón entendido", atento a las indicaciones de Dios, le

proveerá la capacidad de "discernir entre lo bueno y lo malo" (1 Rey. 3:9). Cualquier intento de lograr sabiduría aparte de Dios conducirá a la misma confusión que entrampó a Eva, que pensó, por la insidiosa sugerencia de la serpiente, que podía hacerlo por sí misma y así adquirir la receta divina. Esta es la primera tentación de la humanidad, y ciertamente la más fundamental: pensar que podemos alcanzar sabiduría por nosotros mismos. Esta tentación no es sencillamente una historia del pasado o una teología abstracta. Es una mentalidad, una actitud y una manera de vivir. Es la ilusión de que sabemos la solución, que el Reino de Dios está en nuestras manos, que la elección entre el bien y el mal será determinada solamente por nuestro propio razonamiento.

Eclesiastés llama a esta sabiduría "vanidad", porque nos lleva a la etapa previa a la Creación, implicando que la Creación no ocurrió, que Dios no es el Creador. Inversamente, la sabiduría como un don de Dios implica que el problema del "bien y del mal" está solo en las manos de Dios, que la salvación es la solución de Dios, porque Dios es el Creador. Solo desde la perspectiva del Dios de la Creación, el Dios que da, podremos ser capaces de recuperar el "bien" (*tov*) original, que se había transformado en "vanidad" (*hébel*).

Referencias y notas

1. Note que el orden de poner la plata antes que el oro, mostrando el valor superior de la plata sobre el oro, está atestiguado hasta el período persa, cuando la tendencia inversa aparece (ver Éxo. 20:23; Deut. 17:17; comparar con Eze. 16:13; Dan. 11:38, 43; etc.), sugiriendo que Eclesiastés debió haber sido escrito antes del período persa.
2. Ver Lichtheim, *AEL*, t. 1, p. 99.
3. Ver Adolfo Erman, *Life in Ancient Egypt* (Nueva York: Dover Publications, 1971), p. 331.
4. Note que la palabra "entendido", en la versión Reina-Valera de 1960, es la traducción de la palabra hebrea *shama'*, que significa "escuchar", "oír".



El tiempo y la eternidad

Agustín de Hipona dijo una vez: "¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo a alguien, no lo sé".[1] Eclesiastés no lo explicará. El tiempo, para él, no es una abstracción compleja para explicar. El tiempo es la vida misma, es el lugar en el que ocurren los eventos. A diferencia del pensamiento griego, que asociaba el tiempo con la muerte, el pensamiento hebreo asociaba el tiempo con la vida. En el pensamiento hebreo, el tiempo está vinculado con los eventos: hay tiempo para todo (3:1). Para Eclesiastés, es dentro de la carne de nuestra existencia, aquí sobre la tierra, que recibimos el primer don de Dios, el "tiempo", los eventos de nuestra vida. "Todo lo hizo (*nathán*) hermoso en su tiempo" (3:11). Eclesiastés también añade, en el mismo versículo, que "él ha puesto (*nathán*)[2] eternidad en el corazón de ellos" (3:11). También recibimos aquí, en nuestro tiempo, un *sentido* de eternidad. No obstante, la sombra de *hébel* arruina el don; el problema del mal y de la muerte rompe la armonía. Los eventos son tanto positivos como negativos; la vida está en tensión con la muerte. Así que, dentro de nuestra vida limitada, el don de Dios nos obliga a llevar una doble tensión, entre la vida y la muerte, entre el tiempo y la eternidad.

El don del tiempo

Los últimos versículos del capítulo anterior hablaban acerca del don de Dios en el contexto de la Creación. El tiempo es el primer

don de la Creación: "Sea la luz; y fue la luz. [...] un día" (Gén. 1:3, 5). También es significativo que la primera vez que se usa el verbo "dar", está informando acerca de la creación de las lumbreras, que gobernarán el tiempo "y las puso (*nathán*) Dios en la expansión de los cielos para alumbrar sobre la tierra, y para que señoreen en el día y en la noche, y para separar la luz de las tinieblas. [...] el día cuarto" (Gén. 1:17-19).

La primera aplicación de Eclesiastés de la lección acerca del don de Dios concierne a "todos" los tiempos de nuestra vida. Se usa otra vez la palabra "todos" (*kol*). Pero, en lugar de estar unida a la vanidad ("todo es vanidad"), ahora está unida al tiempo. La frase "Todo (*kol*) tiene su tiempo, y todo (*kol*) lo que se quiere debajo del cielo tiene su hora" (3:1) significa que cada evento en la vida tiene su momento específico. Este texto no trata acerca de la ética, como a menudo se lo ha comprendido en forma popular. Eclesiastés no quiere decir aquí que hay momentos apropiados para que la gente actúe. Estos tiempos no son manejados por los humanos. No decidimos morir y dar a luz (3:2). Ni el texto trata del determinismo, implicando que una fatalidad ciega afecta a los humanos a pesar de su voluntad y en contra de ella. El mensaje contenido en esta declaración es que cada evento en la vida es un don de Dios: "Todo tiene su tiempo" (3:1).[3] Esta verdad es desarrollada en los siguientes siete versículos (3:2-8), mediante un hermoso canto[4] que equilibra los opuestos en siete dísticos rítmicos:[5]

- Nacer-morir;[6] plantar-arrancar (3:2)
- Matar-curar; destruir-edificar (3:3)
- Llorar-reír; endechar-bailar (3:4)
- Esparcir piedras-juntar piedras;[7] abrazar-abstenerse de abrazar (3:5)
- Buscar-perder; guardar-desechar (3:6)
- Romper-coser; callar-hablar[8] (3:7)
- Amar-aborrecer; guerra-paz (3:8)

Las primeras asociaciones de pensamientos, "nacer-morir" y "plantar-arrancar", nos ponen inmediatamente en el contexto de la maldición original en Génesis 3: "A la mujer dijo: Multiplicaré en gran manera los dolores en tus preñeces; con dolor darás a luz los hijos [...] Y al hombre dijo: [...] Maldita será la tierra por tu causa; con dolor comerás de ella todos los días de tu vida. [...] Con el sudor de tu rostro comerás el pan hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás" (Gén. 3:16-19). Este poema sobre el tiempo debe leerse desde la perspectiva de una reflexión posterior a la Creación después de la Caída, bajo la maldición. De acuerdo con Eclesiastés, aun estos tiempos bajo la maldición, nuestros tiempos de vanidad, son dones de Dios.

Lo que quiere decir Eclesiastés es que "todos" los tiempos son dados por Dios: no solo los tiempos buenos, sino también los tiempos malos; no solo los tiempos de vida, sino también los tiempos de muerte.

La primera lección de esta declaración es que Dios está en el control de "todo". Hay solo un Dios. En el contexto de la cultura bíblica, esta es una fuerte afirmación de monoteísmo: "Ved ahora que yo, yo soy, y no hay dioses conmigo; yo hago morir, y yo hago vivir; yo hiero, y yo sano" (Deut. 32:39). Hubo aquellos que estuvieron tentados a creer en muchos dioses, dioses buenos y dioses malos, dioses de luz y dioses de oscuridad. La gente con estas creencias fue arrastrada al politeísmo, y adoraron también a los "poderes" de las tinieblas. Para tales personas, el Dios de la Biblia se presenta como el único Dios: "Para que se sepa desde el nacimiento del sol, y hasta donde se pone, que no hay más que yo; yo Jehová, y ninguno más que yo, que formo la luz y creo las tinieblas, que hago la paz y creo la adversidad. Yo Jehová soy el que hago todo esto" (Isa. 45:6, 7). Eclesiastés habla desde esta tradición.

Aún hoy, incluso dentro de nuestros círculos religiosos monoteístas, hay muchos que reparten su dedicación y compromiso con

otros dioses, el dios del placer, el dios del dinero, el dios del éxito. Algunas veces olvidan que Dios está allí cuando ellos venden, cuando mienten, cuando comen, cuando piensan que nadie los ve. Hay otros que tienen tanto miedo del poder del mal, de Satanás, que siguen hablando acerca de ello y fabrican una religión supersticiosa, llena de precauciones angustiosas, amuletos y fórmulas rituales. Esta afirmación de que Dios está en el control de "todo" es significativa para tales personas. Y la afirmación es de la máxima importancia para todos nosotros, sea que tengamos un trasfondo oriental o uno judeocristiano. En nuestros días de confusión, muchos quieren agradar a todos y saborear a cada dios, para estar seguros de que no se pierden algo interesante.

Que Dios también está allí en los alrededores del *hébel* es un consuelo importante y una gran seguridad. El Salmo 23 nos recuerda que él está allí, aunque "ande en valle de sombra de muerte" (vers. 4). Él está allí como un don, concretamente presente, y su vara físicamente me toca y me consuela. Dios está aun presente cuando no lo siento, cuando no lo veo, cuando sufro y cuando experimento dolorosamente su silencio. Isaías nos cuenta que esta paradoja es precisamente la señal específica del Dios viviente, en contraste con los ídolos visibles y que se pueden predecir: "Verdaderamente tú eres Dios que te encubres, Dios de Israel, que salvas. [...] irán con afrenta todos los fabricadores de imágenes" (Isa. 45:15, 16). Esta encarnación de Dios en medio del *hébel*, en la vanidad de nuestras vidas, es la experiencia real de Emanuel, "Dios con nosotros". Él es el Dios "que camina conmigo y que habla conmigo" dondequiera que vaya y en todo lo que haga.

El vaivén regular de más o de menos, de felicidad y de dolor, contiene una doble lección para la vida. Por una parte, saber que después del gozo vendrá el dolor es un incentivo para aprovechar el momento presente de felicidad y gozarlo plenamente. No queremos perderlo, porque pasará. Por otro lado, saber que después del dolor ven-

drá el gozo nos ayuda a soportar el tiempo de aflicción y esperar lo que vendrá después de eso. El dolor no durará, aprendemos a esperar.

Creer que ambas clases de tiempo están en las manos de Dios, que "todo (lo malo y lo bueno) lo hizo hermoso en su tiempo" (3:11), nos ayuda a confiar en él en todo tiempo. Da significado especial a esos momentos. En relación con el bien, el momento de felicidad es un estímulo espiritual para dar la bienvenida al don. Añade otra razón para que lo gocemos, no solo porque nos gusta y queremos aprovecharlo, porque nos sentimos naturalmente atraídos a ellos, sino también porque vienen de Dios y están diseñados especialmente para nosotros. Gozar de los "buenos" dones de Dios es una expresión de mi gratitud hacia él.

Cuando saboreo una fruta deliciosa, cuando huelo la fragancia de una flor, cuando me relajo al sol, cuando respondo al amor verdadero, cuando estallo en risas, cuando descubro lo hermoso, y deleito mis sentidos y mi alma en ello, estoy testificando de Dios. Del mismo modo sucede para lo malo. En el momento de dolor y de aflicción, esa fe me ayuda a creer que hay significado y propósito en mi desolación. Puedo ser como José, que vio en su aflicción la mano de Dios, quien lo "encaminó a bien, para hacer lo que vemos hoy, para mantener en vida a mucho pueblo" (Gén. 50:20). O, puedo ser como Ester, quien "para esta hora había llegado al reino" (Est. 4:14). O podría ser aun como el antiguo rabí que recibió el nombre *Gam zo le tova* ("aun esto es para el bien") por causa de su fe. Cada vez que tenía dificultades, siempre respondía con estas palabras, "aun esto es para el bien". Esta frase ha sido repetida por muchos judíos frente a la tragedia. Como lo dijo Pablo: "Todas las cosas les ayudan a bien" (Rom. 8:28).

El problema del mal

Esta fe optimista sugiere un cuadro idílico y armonioso de la vida, con todos los tiempos en su lugar correcto. No obstante, a pesar de este principio claro, sabemos que la vida no es así. La vida es ab-

·urda y el mundo, injusto. En contraste con la fe serena que cree que odo tiene su propósito, Eclesiastés también observa que el mundo ›stá trastornado: "Vi más debajo del sol: en lugar del juicio, allí im›iedad; y en lugar de la justicia, allí iniquidad" (3:16). La buena fe lel creyente que trasciende su dolor al confiar en las intenciones de Dios comienza a debilitarse. El sistema claro y tranquilizador del ›uen teólogo, que ve significado en todo y explica todas las tragelias, repentinamente se sacude.

No es que Eclesiastés se contradiga. No es que haya otra fuente literaria que transmita otro concepto negando la percepción de la fe. Eclesiastés testifica de ambos. La verdadera fe no nos impide ver claramente la injusticia y lo absurdo de la vida. Sí, creemos que Dios está en el control y que él está presente aun en el valle de la oscuridad; pero al mismo tiempo, debemos reconocer que el mal está en el mundo y debemos confrontarlo como tal. La fe no es ciega. Por el contrario, la fe implica una lucidez y una sensibilidad esenciales hacia el mal en el mundo. De otro modo no es fe. La fe es creer a pesar de lo que vemos, no porque no vemos. Hay personas que continúan negando la realidad del mal en el nombre de Dios, siempre cantando aleluyas y mostrando una eterna sonrisa en sus labios, viviendo como una crisálida aséptica. Estas personas piadosas no demuestran fe; en cambio, despliegan una conciencia débil o una falta de inteligencia.

"Al justo y al impío juzgará Dios; porque allí hay un tiempo para todo lo que se quiere y para todo lo que se hace" (3:17). Eclesiastés hace esta declaración inmediatamente después de observar el problema del mal, mostrando que el juicio es la única respuesta apropiada. Sin embargo, para Eclesiastés, el problema no se atenderá aquí sobre la tierra, durante el tiempo de su vida. El "allí" del lugar del juicio, en el versículo 17, está ubicado con Dios. Es digno de notar, de hecho, que en el versículo 17 la palabra "allí" (*sham*) está en paralelo con "Dios", como la siguiente traducción literal lo muestra:

"Al justo y al impío juzgará* **Dios**
porque (habrá) un tiempo para todos los propósitos,
y en todas las obras **allí**" (3:17).

* En hebreo, el sujeto sigue al verbo: la oración debería leerse como sigue: "Dios juzgará". Además, el verbo "juzgar" se usa en el tiempo futuro ("Dios juzgará") y se refiere, por lo tanto, a un momento en el tiempo que claramente no está ocurriendo durante la vida de Eclesiastés.

De acuerdo con Eclesiastés, el juicio será un evento cósmico. Este juicio afectará a "todos" (*kol*): recuerde que esta es una de las palabras clave de la historia de la Creación. La palabra *kol* designa a todo el mundo (ver el capítulo 1) y, por lo tanto, tiene una aplicación universal. El juicio al que se refiere Eclesiastés no es inminente. No debemos esperar una solución en el curso de nuestra existencia presente. Para Eclesiastés, la única solución al problema del mal en el mundo es la solución cósmica. Precisamente porque el problema del mal es de naturaleza cósmica (Eclesiastés lo ha observado "debajo del sol", vers. 16), necesita ser atendido en un nivel cósmico.

Esta perspectiva ha sido ignorada o abandonada por muchos, que han perdido el sentido de la trascendencia de Dios y la percepción de la naturaleza cósmica de los problemas del mundo. No es popular hablar del Juicio de Dios como de un evento específico en el tiempo y el espacio, un evento cósmico que abarcará a todo el mundo. Más bien, nos gustaría pensar que deberíamos atender el problema del mal nosotros mismos, y no esperar que Dios lo haga. Hasta ahora, sin embargo, como dolorosamente lo atestigua la historia, nosotros somos el problema, no su solución.

Ciertamente deberíamos afrontar nuestra responsabilidad y trabajar mucho para reparar el mundo y aliviar su dolor. El hambre, la injusticia y el crimen deberían ser atendidos. Es nuestro problema. Pero, además de esta obligación esencial, deberíamos afrontar el trá

gico hecho de nuestra condición humana y de la condición de nuestro mundo. Junto con Eclesiastés, debemos percatarnos de que "lo torcido no se puede enderezar", que cualesquiera que sean nuestras intenciones y nuestra buena voluntad, la solución real al problema del mal no está en nuestras manos sino en las de Dios.

Para asegurarnos que comprendemos la lección, Eclesiastés nos confronta con el problema absolutamente insoluble: cruel, clara, sistemática y no negociable, la muerte siempre estará allí. La referencia a la muerte corresponde a la misma corriente de pensamiento que la referencia al Juicio. Las dos evocaciones tienen la misma introducción: "Y dije yo en mi corazón" (3:17, 18), y se siguen la una a la otra. La frase "Dios (*ha-Elohim*) los pruebe", en el versículo 18, nos recuerda la frase "Dios (*ha-Elohim*) juzgará", en el versículo 17. Ambas frases se aplican a los humanos. La muerte y el juicio atañen al mismo problema del mal. Es la muerte la que nos ayuda a "ver" nuestra condición real. Esto es lo que está implicado en la frase enigmática: "para que Dios los pruebe (*brr*), y para que vean que ellos mismos son semejantes a las bestias" (3:18). El mismo verbo *brr* se usa en 9:1, donde también está relacionado con el problema de que la misma suerte afecta a impíos y justos; este problema es identificado como mal (*ra*): "Este mal hay entre todo lo que se hace debajo del sol, que un mismo suceso (*qarah*) acontece a todos [...] se van a los muertos" (9:3). En nuestro pasaje (3:19), el mal es que la muerte "sucede" (*qarah*) a los hombres y a las bestias. Esta vez, el mal es sencillamente descrito como "vanidad". Ya hemos oído la misma ironía con respecto al necio y al sabio. Ambos morirán (2:15, 16); allí también la muerte se describe como "vanidad". El sabio y el necio (cap. 2), el malvado y el justo (cap. 9), y los humanos y las bestias (cap. 3), todos morirán. Pero, en nuestro pasaje, el absurdo del mal es más dramático porque asocia a los humanos y las bestias bajo el mismo destino. Nosotros, los humanos, junto con las gallinas y las cabras, todos moriremos. Este juicio no tiene apelación. Y no habrá segunda opción.

Ahora bien, la muerte que Eclesiastés tiene en mente no es una muerte falsa. El "espíritu" que mora en los humanos es de la misma naturaleza que el que reside en las bestias: "una misma respiración (*rúaj*) tienen todos" (3:19). En hebreo, la palabra *rúaj*, "espíritu", significa también "respiración" o "aire". De hecho, para Eclesiastés, "respiración" no es nada más que el vapor de la "vanidad" (*hébel*). Él hace la conexión mediante un juego de palabras. "Una misma respiración tienen todos [...] todo es vanidad" (3:19). No hay lugar aquí para la idea popular de la inmortalidad del alma. "Todo va a un mismo lugar; todo es hecho del polvo, y todo volverá al mismo polvo" (3:20). Y, cuando Eclesiastés hace la pregunta: "¿Quién sabe que el espíritu (*rúaj*) de los hijos de los hombres sube arriba, y que el espíritu (*rúaj*) del animal desciende abajo a la tierra?" (3:21), él no está sugiriendo un tratamiento preferente para los humanos. Por el contrario, probablemente tiene en mente la antigua creencia egipcia de que después de la muerte algún tipo de ente espiritual (el *ba*) vuela a los dioses en el cielo. Él, entonces, hace la pregunta retórica, implicando el mismo destino para ambos. Esto es lo que acaba de decir en el versículo anterior. Y él está hablando del mismo modo en el versículo siguiente: "¿Quién lo llevará para que vea lo que ha de ser después de él?" (3:22). Para Eclesiastés, el camino sin salida de la muerte es un argumento importante para mostrar la absurda "vanidad" de nuestra condición humana. No hay nada después de la muerte. Por lo tanto, "todo es vanidad".

El sentido de eternidad

El único camino de salida de la condición trágica y desesperanzada es otro don de Dios: "Ha puesto eternidad en el corazón de ellos" (3:11). Además del don del tiempo, el don de esta existencia de vanidad, Dios "da la eternidad". La misma palabra *nathán*, "dar", se usa para ambos dones. El don de la eternidad, es en realidad, una intensificación del don del tiempo. La eternidad no nos saca fuera

del tiempo, sino, más bien, nos eleva a un supertiempo. La eternidad no es el fin del tiempo, sino más bien es un tiempo que no tiene fin. Esto significa que la eternidad siempre estará provista de nuevos eventos. La esperanza bíblica implica lo absolutamente nuevo. Es la creación de cielos nuevos y una tierra nueva (Isa. 65:17; comparar con Apoc. 21:1, 2). La eternidad se caracteriza por la intensificación de nuevos tiempos. En la eternidad, el tiempo está, por lo tanto, más presente que nunca.

Pero, esta experiencia de la eternidad, absoluta en cantidad y en calidad, es extraña a nuestra situación presente. Más bien, Eclesiastés dice que la eternidad se da solo en el corazón. No es una experiencia real que se vive aquí dentro de nuestro tiempo de vanidad. Tenemos solo un sentido de eternidad. Es una experiencia que está más allá de la comprensión humana.[9] La eternidad es, esencialmente, una cualidad divina, en marcado contraste con nuestra humanidad.

Dios es llamado "el Dios eterno", *El 'olam* (Gén. 21:33). Eclesiastés asocia específicamente la eternidad con Dios: "Todo lo que Dios hace será perpetuo" (3:14). La obra de Dios tiene una cualidad eterna; no puede ser quebrada: "sobre aquello no se añadirá, ni de ello se disminuirá" (3:14). Esto es opuesto al orden humano. En el orden humano, no podemos reparar lo que está roto para siempre (1:15), mientras que en el orden divino no podemos reparar lo que es perfecto para siempre. Por esto, Eclesiastés comenta: "Aquello que fue, ya es; y lo que ha de ser, fue ya" (3:15). Siendo que la obra de Dios es perfecta, es eterna; fue en lo pasado y será para siempre. La misma fórmula que se usó en 1:10 para describir la impotencia humana hacia el tiempo, su incapacidad para lograr algo nuevo, se aplica ahora a Dios para afirmar que él controla el tiempo. El pasado y el futuro están en sus manos. Dios toma "lo que restaura"[10] (3:15). El verbo hebreo *radaf*, traducido como "restaura, persigue", implica algo que siempre está huyendo, imposible de capturar. Se refiere a la cualidad elusiva de la eternidad. En el Salmo 23, se usa el mismo verbo para

describir la presencia eterna de la bondad y la misericordia en el Reino de Dios: "Ciertamente el bien y la misericordia me seguirán (*radaf*) todos los días de mi vida [para siempre]" (vers. 6). La eternidad está con Dios. El don de la eternidad en el corazón humano debería, entonces, originarse con Dios, que nos da lo que él tiene.

Que Dios nos haya dado la eternidad en nuestros corazones significa, entonces, que hemos recibido un sentido de otra realidad, de otro orden: la realidad y el orden de Dios. Esto significa, ante todo, que como seres humanos tenemos una percepción de algo que es diferente de lo que realmente conocemos, otra cosa de lo que somos y tenemos. A pesar de nuestra naturaleza limitada y mortal, tenemos la capacidad de pensar acerca del Dios eterno e infinito. Solo Dios pudo ser capaz de realizar esta delicada operación de corazón.

Irónicamente, aun los que cuestionan su misma existencia poseen ese osado sentido de otra cosa: cuando ellos sueñan acerca de un mundo de justicia y de paz mientras que viven en un mundo que nunca ha conocido la justicia y la paz; cuando tienen el anhelo de lo sublime en medio de la mediocridad de su existencia; cuando cantan lo que no pueden expresar en palabras; cuando dan forma a una pieza maestra de arte, sacándola de una imagen secreta en sus corazones.

De hecho, todos sentimos la eternidad dentro de nuestro tiempo de vanidad y miseria. Es este momento especial de felicidad que nos ha llevado más allá de nuestras fronteras de tiempo. Es este tiempo especial y santo, este sábado que nos trae un sabor a eternidad, tiempo que habla de libertad y de una vida plena. Pero es solo un sentido, una chispa. No tenemos eternidad. Solo podemos pensar acerca de ella, o soñar con ella. Solo podemos esperar.

Referencias y notas

1. *Confesiones*, XI, sec. XIV.
2. La palabra hebrea *nathán* significa "dar". La versión Reina-Valera de 1960 lo ha traducido como "puesto".

3. Esto está claramente indicado por la preposición *a*, la *lamed* denota el genitivo, agregado a la palabra *todo* (3:15).
4. Este texto inspiró el canto de Pete Seeger, "¡Gira, gira, gira!" (Turn! Turn! Turn!), popularizado por el grupo The Byrds en los años '60.
5. El "dístico" es un grupo de dos líneas que contienen un sentido completo.
6. Note que lo opuesto a la muerte no es la vida sino el nacimiento, refiriéndose aquí a los dos polos, que constituyen los dos extremos de la existencia; el nacimiento, que se abre a la vida, en contraste con la muerte, que cierra la vida.
7. La imagen de esparcir y de juntar piedras tenía una connotación sexual en el antiguo Cercano Oriente (ver L. Levy, *Das Buch Qohelet* [Leipzig: Hinrich's, 1912], p. 81); comparar con Éxo. 1:16; Jer. 2:27; Mat. 3:9. Ver también el antiguo comentario judío *Qohelet Rabbah*, que toma el juntar las piedras como una relación sexual y el esparcir las piedras como la continencia, como paralelos de abrazar y de abstenerse de abrazar.
8. La referencia a romper y a coser alude a las prácticas del duelo y, por lo tanto, son paralelos a los tiempos de callar y de hablar (ver *Qohelet Rabbah*).
9. La palabra hebrea *'olam*, para *eternidad*, se deriva de la raíz *'lm*, que significa "esconder"; es significativo que la palabra aparece en paralelo con *str* (Job 28:21), de la cual viene nuestra palabra *misterio*.
10. El texto de la Versión Reina-Valera de 1960 traduce "lo que pasó", pero el verbo significa literalmente "lo que se persigue".



El otro

Eclesiastés pasa de la teología a la ética. Del pensamiento abstracto acerca de los grandes problemas metafísicos del gozo y del trabajo, la vida, la muerte, la eternidad y el mal, Eclesiastés "se vuelve" (4:1) ahora para ver lo que hay "debajo del sol", al mundo de la "vanidad" (3:16). Otra vez se confronta con el mal. Ya no tiene una conversación espiritual con su corazón. Así como en 3:16, Eclesiastés ve el mal. Pero, esta vez, lo que ve no es el mal en general, como una abstracción, como en 3:16 al 21 (maldad y muerte). Ahora el mal que ve viene en la forma física e histórica de la "otra" persona. El mal es infligido por el otro. El número "dos" o "segundo" se repite siete veces en este capítulo,[1] un recurso estilístico para enfatizar la presencia del otro. Este concepto ya es una lección en sí mismo. Es importante que los profesionales de la sabiduría, los estudiantes de la Torah, los teólogos y los filósofos dejen la quietud de sus estudios y el elevado mundo de las ideas, y se planten dentro de la realidad humana. La santidad y la sabiduría, aparte de la condición humana, no son santas ni sabias. Por profunda que sea su verdad, si no es más que un ejercicio espiritual o intelectual, bien puede degenerar en proposiciones irrelevantes o delirios peligrosos. La sabiduría y la santidad debieran estar vinculadas con la humanidad y nuestra condición humana.

Para Eclesiastés, los dos mundos de la sabiduría y de la condición humana están tocándose entre sí y se informan mutuamente. El

principio de la "vanidad", que Eclesiastés había desarrollado en un nivel teológico, se aplica ahora a la experiencia dinámica con el otro. Eclesiastés ve vanidad en cuatro situaciones que implican a otra persona, cuatro pares de individuos: 1) estar bajo ("en la mano de") el otro, 2) contra el otro, 3) con o sin el otro y 4) en el lugar del otro. Cada situación está marcada regularmente con la misma frase que involucra directamente la atención de Eclesiastés, de acuerdo con una secuencia alternante: "volver" (4:1), "he visto" (4:4), "me volví" (4:7), "vi" (4:15). Cada vez el Eclesiastés infiere la lección de lo que es "bueno". La instrucción se da en la forma de proverbios, para hacerla más pegadiza y recordable, y también para hacerla más universal.

Las lágrimas de los oprimidos

El primer rostro del otro tiene lágrimas. Estas no son lágrimas del que gime o del que siente una emoción. Son lágrimas causadas por las acciones del otro. Uno puede ya escuchar esto en el sonido de las palabras hebreas, donde "las lágrimas de los oprimidos" y la frase paralela "en la mano de sus opresores" son un eco la una de la otra.[2] De la misma manera, la palabra "oprimidos" está en la forma pasiva. El "oprimido" no tiene iniciativa propia. No existe por sí mismo; está en las manos del opresor. Es la víctima perfecta.

No se da la identidad de la víctima ni la naturaleza de la opresión. Cada víctima está envuelta por este anonimato intencional, y no solo las víctimas de las opresiones políticas o económicas, los que murieron en las cámaras de gas o en los campos de exterminio. Estas víctimas sin rostro son las mujeres oprimidas en los hogares particulares y en las oficinas, los niños oprimidos en la casa del borracho o en los reformatorios, el prisionero oprimido en la cárcel, el soldado oprimido en la barraca. Esto, por supuesto, incluye a todos los que han sufrido a mano de otros.

La palabra "oprimida" aparece tres veces, sugiriendo la intensidad de esa opresión. Esta es una opresión perfecta, en la que el opresor tie-

ne todo el poder. No se registra ninguna resistencia. Nada aparece en el camino del opresor. No hay nadie para ayudar. Esta observación, más que ninguna otra, produce un choque en el Eclesiastés. La frase "no había consolador" (4:1) se repite dos veces. La frase está cargada con un significado especial, porque aquí Eclesiastés alude a Dios.

Decir que "no había consolador" es sugerir, de hecho, la ausencia de Dios. Esta frase exacta se usa en el libro de las Lamentaciones con el mismo significado.[3] Allí, el profeta Jeremías deplora que Jerusalén "no tiene quien la consuele" (Lam. 1:2, 9, 17, 21). Él clama precisamente porque Dios, quien se supone que es su consolador, no está allí: "Por esta causa lloro; mis ojos, mis ojos fluyen aguas, porque se alejó de mí el consolador que dé reposo a mi alma" (Lam. 1:16). En la tradición bíblica, Dios es llamado "el consolador" (Isa. 51:12; 66:13). Un texto clásico que representa a Dios como el consolador es el Salmo 23: "Porque tú estarás conmigo; tu vara y tu cayado me infundirán aliento" (vers. 4).

Eclesiastés se confronta así con una realidad insoportable, la ausencia de Dios, que Martin Buber ha llamado "el eclipse de Dios".[4] Y, como Dios está ausente, Eclesiastés alaba el vacío. El verbo "alabar" (*shabaj*), que siempre se aplica a Dios,[5] aquí se aplica a "los muertos" (4:2), a quienes Eclesiastés sólo identifica como "el polvo" (3:20), la nada. Es como si el cielo, por sobre Eclesiastés, estuviera vacío. Dios no está respondiendo.

Todo el sistema teológico de Eclesiastés se sacude. ¿No nos aseguró que Dios estaba presente aun en el dolor? ¿No nos enseñó que el tiempo del sufrimiento así como el tiempo del gozo son dones de Dios? Ahora parece sugerir lo contrario. La visión de la violencia absoluta de la opresión y las lágrimas de los oprimidos, afectan su teología y su conducta religiosa. Aun sus oraciones han cambiado. Está enojado con Dios y grita al vacío.

Uno que nunca ha visto o que ha rehusado ver el horror de la opresión y las lágrimas de los oprimidos no se identificará con Ecle

siastés. Seguirá pensando de la misma manera, intelectual pero insensible, como si nada hubiese pasado. Su teología, su lectura de la Biblia, no se verá afectada por la tragedia. Pero, ¿es esta teología aséptica digna de ser llamada teología? El teólogo alemán Johann Baptist Metz pensaba en esta pregunta cuando dio esta advertencia solemne: "Lo que los teólogos cristianos pueden hacer por el asesinato en Auschwitz [...] es esto: Nunca más hagan teología de tal modo que sus construcciones permanezcan sin ser afectadas o pudieran permanecer sin ser afectadas por Auschwitz".[6] La teología del Eclesiastés habría sido afectada por Auschwitz, tanto que cuando ve el mal radical, se cuestiona el sentido de la vida, esa misma vida que es el "don" de Dios: mejor que ambos (los vivos y los muertos) es aquel que nunca existió, "que no ha visto las malas obras que debajo del sol se hacen" (4:3).

Eclesiastés no es el único libro de la Biblia cuya teología fue sacudida frente a la tragedia. En el libro de Job, el hombre sabio, que también fue la víctima, desafía a Dios y cuestiona el sentido de la vida: "Perezca el día en que yo nací" (Job 3:3), "¿Por qué no morí yo en la matriz?" (Job 3:11), y "¿Por qué se da luz al trabajado" (3:20).

¿Era digna la teología de Job? Ciertamente no lo fue para los teólogos de ese tiempo (los tres visitantes de Job), que defendían su sistema tradicional, pensando que estaban defendiendo a Dios. No obstante, al terminar la historia, descubrimos la evaluación de Dios de esta teología aséptica: "Mi ira se encendió contra ti y tus dos compañeros; porque no habéis hablado de mí lo recto, como mi siervo Job" (Job 42:7). La paradoja es que el que gritó a Dios y cuestionó el sentido de la vida frente a la miseria, estaba más cerca de Dios que los que defendían a Dios, y procuraban conservar su teología serena y racional. Es significativo que ambos libros, Job y Eclesiastés, con todas sus reflexiones perturbadas y perturbadoras, fueran aceptados en el canon bíblico. Esto nos dice que está bien, aunque sea necesario gritar a Dios y rebelarse ante el dolor del mundo, y

ponerse del lado de los oprimidos. Porque solo así estás cerca de Dios.

Es una gran paradoja. En ese mismo instante, cuando Eclesiastés está teniendo un problema con Dios por causa de las lágrimas de los oprimidos, cuando siente que sus cielos están vacíos, en la aparente ausencia de Dios, Eclesiastés nunca ha estado tan cerca de Dios, y Dios nunca ha estado tan presente.

Esta presencia paradójica de Dios en su ausencia es sugerida mediante un sutil eco literario. La repetición de la frase "sin tener quien los consuele [...] no había consolador" (4:1) nos recuerda otra repetición dramática: "allí impiedad [...] allí iniquidad" (3:16). Los dos pasajes aluden el uno al otro. La impiedad estaba allí donde se esperaba justicia, así como el consolador no estaba donde se lo esperaba. Recordamos que en el horizonte de 3:16 se asomaba la perspectiva de un juicio cósmico, que atenderá el problema cósmico del mal y restaurará la justicia. El doble suspiro de Eclesiastés, "sin tener quien los consuele [...] no había consolador", está saturado con esperanza. Eclesiastés nos acaba de dar una lección acerca de la estructura de la esperanza. Aprendemos a esperar solo cuando estamos confrontados con el dolor del mundo, solo cuando vemos el mal tal como es.

Las manos del necio

El segundo "otro", en este capítulo, no muestra ningún rostro. El foco está en las manos: manos cruzadas (4:5), palmas abiertas y puños cerrados (4:6). Se sugiere el escenario de un conflicto mediante esas manos. Por un lado, vemos manos cerradas y tensas, que pasan de estar "cruzadas" a formar "puños". Por otro lado, vemos una mano abierta y relajada, que está quieta. La causa del conflicto se da en la introducción del pasaje: "envidia" (4:4).

La historia tiene que ver con una persona perezosa, descrita con las manos cruzadas (Prov. 6:10). No hace nada; sus manos están solo ocupadas consigo mismas. Luego viene la envidia. La persona pere-

zosa se volverá malvada, porque terminará deseando y codiciando, y en consecuencia, procurando tomar lo que no tiene, pero que el otro tiene. Los dos pasos están indicados mediante dos proverbios que se suceden. Es interesante, que aunque estos dos proverbios aparecen separadamente en el libro de los Proverbios,[7] aquí están puestos juntos, sugiriendo que deben ser leídos en conjunto. De hecho, en nuestro pasaje, el versículo 6 es el comentario explícito del versículo 5; y explica el mecanismo del paso de la pereza a la envidia y entonces, a la maldad.

En la tradición bíblica, la envidia está asociada con la opresión y la maldad. José fue perseguido por sus hermanos por causa de que "le tenían envidia" (Gén. 37:11). Jesús fue enviado a la cruz "por envidia" (Mat. 27:18). Aun los violentos conflictos de Israel estaban relacionados con la envidia (Isa. 11:13). También es digno de notar que en el libro de los Proverbios la envidia está anotada después del opresor y del malvado: "La envidia es carcoma de los huesos. El que oprime al pobre afrenta a su Hacedor [...] por su maldad será lanzado el impío" (Prov. 14:30, 31, 32).

Eclesiastés nos dice que la envidia no conduce a nada y es contraproducente, prediciendo que el hombre perezoso eventualmente "come su misma carne" (4:5). Cuán irónico, considerando que él estaba envidioso de lo que pertenecía al otro. La lección, entonces, de Eclesiastés, es que es mejor tener menos con paz que tener más con conflictos que, en última instancia, conducen a la autodestrucción y a tener las manos vacías. De esta observación, Eclesiastés infiere su lección acerca de la vanidad. No solo el movimiento del perezoso es vano; es también ridículo. Termina trabajando mucho, porque insistió en ser perezoso. Aun su pereza es en vano. Él no quiere dar de sí mismo, y el resultado es que se comerá a sí mismo. Él quería gozar a expensas del otro; el resultado es su propio sufrimiento.

Viene a la mente la parábola que Natán el profeta le contó a David acerca del corderito del hombre pobre (2 Sam. 12:1-15). Así

como el hombre rico tomó el "cordero" del hombre pobre en vez de tomar uno de su propio rebaño, el rey David tomó la esposa de Urías heteo y mató a su esposo. David pagó un precio muy alto por esta iniquidad. Su reinado sufrió adversidad constante, y el niño, el fruto de su unión adúltera, murió.

Ciertamente la historia estaba todavía vívida en la memoria de Salomón. La cordera del pobre era Betsabé, su propia madre. Es muy posible que Eclesiastés aluda a ese incidente doloroso. La envidia le recuerda al rey que codició la esposa del otro. El cruzar las manos nos recuerda al rey que eligió no tomar de su propio rebaño. Los puños cerrados y la violenta privación de lo del pobre nos recuerdan al rey que robó la mujer e hizo matar a su esposo. Y el resultado trágico similar, el correr el viento, nos recuerda la muerte del hijo nacido de la unión adúltera. La sátira de Eclesiastés puede bien aplicarse a Salomón mismo, también, que impuso trabajos forzados (1 Rey. 9:21) y abusó de su poder (1 Rey. 12:4).

Pero la parábola de Eclesiastés es más que solo un ejercicio de memoria o una autobiografía. Contiene una serie de lecciones éticas que trascienden el tiempo. La primera es la naturaleza estéril del deseo de la envidia: el deseo de poner tu mano en lo que no te pertenece, que te dejará con las manos vacías. La segunda, la necedad de la pereza: si quieres ser perezoso porque no te gusta trabajar, trabajarás aún más y en vano. En tercer lugar, la angustia de la codicia: es mejor ser feliz con menos, que miserable con más. Y, finalmente, el fruto del error: más temprano o más tarde, nuestra iniquidad vuelve a nosotros como un bumerán. Todas estas lecciones nos enseñan, en esencia, que tratar de aprovecharse del otro no beneficia nada, es vanidad.

Los amigos y el solitario

Los dos casos anteriores habían confirmado la verdad del proverbio: "Mejor es estar solo que mal acompañado". A la luz de estas experiencias, estaríamos tentados, en realidad, a huir de la humani-

dad. "Cuanto más conozco a los humanos", decía un humorista, "más quiero a mi perro". No obstante, Eclesiastés no apunta a eso. Aun esta opción es vanidad, dice Eclesiastés: "También esto es vanidad, y duro trabajo" (lit., "una tarea mala") (4:8). Así, Eclesiastés plantea el concepto contrario: "Mejores son dos que uno" (4:9). La mayor concentración de la palabra "dos" está en este pasaje, donde aparece cinco veces, contra seis veces que aparece la palabra "uno". Eclesiastés demuestra su idea en dos pasos sistemáticos. Primero, él muestra el inconveniente de estar solo (4:8); luego, muestra la ventaja de estar en compañía (4:9-12).

Mantenerse solo es "vanidad", alega Eclesiastés, porque no hay ninguno, ningún compañero, ni hermano, ni un hijo para compartir con él. Es esencialmente la ausencia del otro lo que hace que nuestra vida sea vanidad. En la ausencia de otros, nos concentramos solo en objetos inanimados. Solo vemos cosas. Pero nuestros ojos nunca "se sacian de sus riquezas" (4:8). Nunca sabremos el valor y el gozo de la vida, porque nos estamos privando a nosotros mismos de lo "bueno, bien" (*tov*), la característica misma de la Creación. Eclesiastés considera esta situación como "mala" (*ra*), lo opuesto a "bueno". Pertenece a la anticreación; es *hébel*. No existe. El versículo 8 está lleno de negaciones (cuatro). El egoísmo nos vacía la existencia y nos deshumaniza. Estando solos, perdemos el sentido de quiénes somos, o siquiera qué somos. La historia de la creación del primer hombre, en Génesis 2, sugiere esta lección vital. Cuando todos los animales pasaron ante Adán, el texto bíblico nos dice que él les dio un nombre. Pero el texto informa que no salieron palabras de la boca de Adán. No es extraño que Dios quedara preocupado y le diera su diagnóstico: "No es bueno (*tov*) que el hombre esté solo" (Gén. 2:18). Es el mismo "bien" que Eclesiastés ve que falta en el hombre solitario.

La primera vez que Adán realmente habló fue cuando Dios le presentó a Eva. "Dijo entonces Adán: Esto es ahora hueso de mis huesos y carne de mi carne; ésta será llamada Varona, porque del va-

rón fue tomada" (Gén. 2:23). Antes de esta confrontación, Adán no podría haber sabido quién era; sus únicos puntos de referencia fueron el buey y la cabra. A la pregunta existencial: "¿Quién soy yo?", Adán no habría podido contestar. Adán llegó a ser humano sólo cuando llegó el otro. Antes de ese momento crucial, podemos hasta preguntarnos si él hubiese podido hacerse la pregunta. Para Eclesiastés, la respuesta es clara. El solitario "ni se pregunta" (4:8). Está tan absorto en su trabajo y tan concentrado en el objeto, que se olvida de ser.

La situación de ser "dos", por otro lado, se identifica como "buena" (*tov*). La palabra *tov* se repite dos veces en el versículo introductorio (4:9). La existencia de los "dos" se presenta ahora en contraste con la no existencia del "uno" del versículo 8: la frase "tienen (*yesh*) mejor paga de su trabajo" (4:9) se opone a la frase "nunca (*eyn*) cesa de trabajar" (4:8). Tres circunstancias adversas se dan para apoyar el argumento de que "mejores son dos que uno": cuando tropezamos (4:10), cuando tenemos frío (4:11) y cuando peleamos (4:12). Es interesante que Eclesiastés no se refiere a la belleza o al valor de la amistad, o del amor, para fortalecer su pensamiento. No se avergüenza con emociones o principios abstractos. Su foco es la vida. Las tres circunstancias son asuntos de mera supervivencia. Cuando nos caemos, nos ayudamos mutuamente; cuando tenemos frío en la noche, nos calentamos el uno al otro; y cuando estamos amenazados por un enemigo común, peleamos juntos contra él. La razón de este tono neutro es que Eclesiastés piensa en términos generales. Esta observación se puede aplicar a cualesquiera dos, sean estos amantes, amigos o sencillamente colegas.

El poema concluye con un proverbio, "cordón de tres dobleces no se rompe pronto" (4:12). Los comentarios nos advierten que no debemos ser literalistas acerca del número tres, como se relaciona con los dos amigos, sugiriendo sencillamente que significa pluralidad. Pero, los tres contra los dos bien puede ser intencional. Cuando somos dos, nos animamos a nosotros mismos y nuestras

fuerzas se multiplican, de modo que en realidad nos sentimos como tres. También, siendo dos, pueden generar un tercero: un niño, o sencillamente un amigo del amigo, porque el amigo del amigo también es mi amigo.

De cualquier modo, la idea es que no deberíamos estar solos; el hombre es un ser esencialmente sociable, y sobrevivirá y aprenderá a ser él mismo sólo en las relaciones, dentro de la comunidad. Es digno de notar que la palabra hebrea para "hombre" (*ish*),[8] la misma palabra que se usa en el contexto de Génesis 2, implica esta dimensión social. Es interesante que en la Biblia, el pacto de Dios y la salvación siempre se ocupan de la comunidad. Y, cuando parece involucrar al individuo, Abrahamn o Jacob, por ejemplo, siempre es en relación con todo el pueblo, el futuro pueblo de Israel para el primero, y todas las naciones para el segundo. Dios se reveló en el Sinaí al pueblo. En el Nuevo Testamento, él llama a la *ekklésia*, la iglesia, como parte de su pacto. En el judaísmo, la comunidad es un prerrequisito para la adoración. Necesitamos el *minyan*, un mínimo de diez, para orar. Aun la salvación escatológica, el acto definitivo de Dios para llevarnos a su reino de paz y justicia, concierne a una comunidad. No es una mansión privada o un encuentro personal, sino una ciudad, un lugar de la comunidad, por excelencia, "la nueva Jerusalén" (Apoc. 21:2). Existimos, somos salvados, dentro de la comunidad y no aparte de ella, porque la salvación no es un asunto individual, privado. Tiene un carácter cósmico.

De hecho, "ningún hombre es una isla", como lo dijo el poeta John Donne,[9] pero también "una religión no es una isla", según dijo Abraham Heschel, como un eco.[10] Por esto la misión es tan importante y una implicación tan coherente. Desde la perspectiva bíblica, la revelación y la aventura con Dios no pueden avanzar solas.

Tender la mano al otro, o unir a la comunidad, es un paso subsecuente al compromiso religioso. Este mensaje no resuena fácilmente hoy, en nuestra civilización posmoderna, que esencialmente

se centra en el individuo y desconfía de la comunidad, sobre todo de la religiosa. Pero, a pesar de todas las reservas, hasta los que son justificados tienen una necesidad vital de la comunidad. Esta verdad puede ser verificada en cada nivel, psicológico, fisiológico, sociológico, histórico y espiritual. Este es un asunto de supervivencia, la garantía para sobrevivir y el único modo de salvarnos de la vanidad.

El hombre pobre y el rey

El cuarto "otro" no se ve como una persona física. El primero tenía lágrimas, el segundo tenía manos y el tercero tenía ojos. El cuarto solo está calificado por lo que es, un joven pobre pero sabio, o un anciano rey necio. Por un lado, los detalles del escenario son demasiado específicos para aplicarlos a una situación universal: un joven pobre, que sucede que es sabio y popular, sale de su prisión para ser rey, reemplazando al viejo rey, ya senil. Aunque es sabio y joven, el sucesor no satisfará "a los que vengan después" (4:16). Eclesiastés concluye que "esto es también vanidad".

Esta descripción se adecua bien a la historia de la sucesión de Salomón. El sucesor del rey, en la parábola de Eclesiastés, corresponde a Jeroboam, que era el hijo de una viuda (1 Rey. 11:26); por lo tanto, presumiblemente era pobre. Jeroboam también era joven y notable por sus habilidades (1 Rey. 11:28). También era conocido por su rebelión contra el rey, que lo obligó a huir y refugiarse en Egipto (1 Rey. 11:28, 40). Desde esa cautividad regresó para ser rey después de Salomón, tomando el trono para gobernar la mayoría del pueblo, las diez tribus de Israel (1 Rey. 11:35). El rey, en la parábola, corresponde a Salomón, que perdió su sabiduría y su lealtad a Dios cuando llegó a ser viejo (1 Rey. 9:4-8). Es interesante que Eclesiastés se describe a sí mismo en los mismos términos, como un necio (1:17; 2:3, 9, 10). Esta autocrítica es una señal de que Salomón se arrepintió y había aprendido las lecciones de su necedad. El triste final y la consecuencia de la parábola, "los que vengan después tam-

poco estarán contentos de él" (4:16), también son apropiados para el caso de Jeroboam, quien llegó a ser para las generaciones siguientes un símbolo del pecado contra Dios y su pueblo (1 Rey. 15:34; 16:2, 19, 26; 22:52).

¿Usó Salomón sencillamente su mente aguda para adivinar el futuro? Después de todo, él conocía personalmente a Jeroboam y podría haber ya discernido el daño potencial. ¿O profetizó él? En cualquier caso, el pasaje de Eclesiastés suena como un oráculo profético con su lenguaje cósmico: la repetición de la palabra clave "todo" (*kol*), el uso del término técnico "fin" (*qets*), usado a menudo en contextos proféticos,[11] y el uso del tiempo futuro.

Cualquiera que sea el caso, la lección de la vanidad sigue siendo la misma. La historia comenzó con un aforismo que nadie contradiría: "Mejor es el muchacho pobre y sabio, que el rey viejo y necio" (4:13). Mejor el joven y brillante Jeroboam, aunque sea pobre, que el viejo necio, aun cuando sea el Rey. "No tan rápido", dirá el viejo necio, irónicamente. Pero, si miras lo que viene después, el producto final, el joven sabio no lo hizo mejor: Seguramente "esto es también vanidad y aflicción de espíritu [lit., correr tras el viento]" (4:16).

El futuro es la mejor prueba de todo; solo el resultado, el final del camino, dirá si nuestro camino fue vanidad o no. Esta es la perspectiva de Eclesiastés al afrontar las lágrimas de los oprimidos, las manos cruzadas del necio, al hombre solitario y ahora del que toma el trono. Todos los escenarios son probados y se encontró que eran vanidad a la luz del futuro. Y así, Eclesiastés está enseñando esperanza.

En el capítulo anterior, la lección de la esperanza fue formada por la chispa de la eternidad y los pequeños momentos de gozo. De ellos aprendimos a imaginar, a sentir el sabor mejor y anticipado del Reino; aprendimos a esperar. En este capítulo, la lección de la esperanza ha sido forzada de la confrontación negativa con el mal, la opresión, la envidia, el egoísmo, y el fracaso. De ellos hemos apren-

dido a discernir la vanidad de la vida presente y a sentir la necesidad de otro reino. Así, la esperanza surge de una combinación de ambas lecciones, de lo bueno y de lo malo. Lo bueno nos da el sentido de algo más, y lo malo despierta en nosotros la necesidad de algo más.

Referencias y notas

1. Cuatro veces "dos" (*shnayim;* vers. 3, 9, 11, 12) y tres veces "segundo" (*sheny;* vers. 8, 10, 15).
2. El texto hebreo muestra una repetición de sonidos consonantes: *dim'at ha'shuqim* ("las lágrimas de los opresores"), *umiyad'osheqeyhem* ("de la mano de sus opresores"). Este recurso literario se llama aliteración. Note también el paralelismo sintáctico entre las dos frases: ambas comienzan con un colectivo singular (literalmente "la lágrima", "la mano"), y ambas terminan con un plural ("opresores").
3. La misma forma gramatical de la expresión (con otro verbo) se usa en el Salmo 22 para describir que Dios lo abandona: "no hay quien ayude" (vers. 11), una frase que también se usará en el libro de Daniel para expresar la misma idea. Ver Daniel 11:45; comparar con 8:4 y 7; 9:26, donde se aplica al Mesías, que es abandonado por Dios (comparar con Jaques Doukhan, *The Mystery of Israel* [Hagerstown, Md.: Review and Herald, 2004], pp. 36-38).
4. Martin Buber, *The Eclipse of God: Studies in the Relation Between Religion and Philosophy* (Nueva York: Harper, 1952).
5. Ver Salmo 117:1; 106:47; 147:12; 1 Crónicas 16:35.
6. J. B. Metz, "Christians and Jews after Auschwitz", in *A Holocaust Reader: Responses to the Nazi Extermination* (Nueva York: Oxford University Press, 2001), p. 246.
7. Ver Proverbios 6:10 (comparar con 24:33;) y 15:16 y 17 (comparar con 16:8).
8. La palabra probablemente deriva de la raíz *'nsh,* que significa "débil" y "dependiente".
9. *Meditation* XVII.
10. "No Religion Is an Island", *Union Seminary Quarterly Review* 21, no. 2, pt. 1 (1966).
11. El término hebreo *qets,* "fin", se usa mayormente en el libro de Daniel (15 veces de 67 que aparece en toda la Biblia).

cuando vayas a la presencia de Dios. Es obvio que no podemos ir para encontrarnos con Dios de la misma manera en que salimos para dar un paseo o ir de compras. El significado inmediato de esta advertencia es hacernos percibir lo sagrado de la ocasión.

En el contexto de la literatura sapiencial, la expresión "guarda tu pie" significa ser cuidadoso de no tropezar (Prov. 3:26). Podríamos tropezar cuando practicamos la religión "de tal manera, que hacemos mal" sin siquiera saberlo (5:1). Esto es lo que Eclesiastés llama el "sacrificio de los necios". La Biblia registra varios casos así: Caín (Gén. 4:1-9); Saúl (1 Sam. 13:1-15); y Salomón mismo (1 Rey. 11:7-9) había hecho mal mientras ofrecía sacrificios.

Pero Eclesiastés no se está refiriendo a un sacrificio equivocado, o a una religión errada. Aun cuando vayamos a la iglesia correcta, aun cuando demos todos los pasos correctos, podemos estar haciendo el "sacrificio de los necios". Eclesiastés presenta dos ejemplos específicos de este error.

El primer ejemplo tiene que ver con las "palabras" (5:2, 3) que pronunciamos delante de Dios, el ejercicio de la oración. No deberíamos apresurarnos con nuestra boca, dice Eclesiastés; deberíamos controlar nuestro lenguaje. Aunque nuestras palabras provengan de nuestro corazón, no todo es apropiado cuando hablamos a Dios. La oración requiere que pensemos y prestemos atención. En nuestra cultura de comunicación y medios masivos intensos, las palabras han perdido su peso. A menudo se dicen palabras sin pensar mucho. Del mismo modo, nuestras oraciones han perdido significado, y ya no llevan la fuerza de las verdaderas oraciones. Demasiado a menudo las palabras de nuestras oraciones están destinadas a exhibirse, y ser admiradas por otros. Nos gratifica escuchar que digan: "¡Qué hermosa oración!" después de que hemos dicho "Amén". Con frecuencia, las palabras de nuestras oraciones son mecánicas, recitadas sin pensarlas. Ni siquiera entendemos lo que estamos diciendo, o

nos olvidamos de lo que acabamos de orar. Y a veces nuestras oraciones son incoherentes, síntomas de nuestra propia necedad.

Eclesiastés indica la razón de estos problemas: ya no estamos orando a Dios. Hemos perdido el sentido de la distancia de Dios, que él está en el cielo, y que nosotros estamos sobre la tierra. Así que, estamos orando a un dios de nuestra propia medida, un ídolo que no está escuchando. O, sencillamente, estamos hablando con nosotros mismos. Por eso, Eclesiastés nos aconseja: "Por tanto, sean pocas tus palabras". Es mejor decir unas pocas palabras significativas, expresando un pensamiento cuidadoso, que expresar una multitud de palabras vacías, que no pasan más allá del techo. Eclesiastés compara estas palabras con "sueños", que en el contexto del antiguo Cercano Oriente, y específicamente del antiguo Egipto, eran consideradas como una figura de las cosas pasajeras e ilusorias y aun engañosas.[1] Para Eclesiastés, los sueños son algo como el *hébel*, "vanidad"; las dos palabras aparecen en 5:7 como sinónimas.

Muchas personas religiosas deberían escuchar el consejo de Eclesiastés. Jesús hizo la misma recomendación: "Y orando, no uséis vanas repeticiones, como los gentiles, que piensan que por su palabrería serán oídos" (Mat. 6:7). Y, no obstante, muchos judíos y muchos cristianos todavía creen que cuanto más larga sea la oración, mayor será su valor. Sea una recitación interminable del rosario, un pasaje leído velozmente de un libro de oración o la lectura pública de una oración preparada, volcada sobre los pacientes feligreses, es el mismo síndrome por el que Eclesiastés y Jesús estaban preocupados.

El segundo ejemplo tiene que ver con los "votos" (5:4, 5), cuando hacemos promesas a Dios, o en la presencia de Dios, y no las cumplimos. El libro de los Proverbios se refiere a esta conducta: "Lazo es al hombre hacer apresuradamente voto de consagración, y después de hacerlo, reflexionar" (Prov. 20:25). El principio que está en la base de esta advertencia está arraigado en el pacto de Dios con su pueblo. Nuestro compromiso de cumplir nuestras promesas a

Dios es una respuesta a él. Pero, nuestras buenas intenciones tropiezan con la debilidad de nuestra naturaleza. Estamos destinados a fracasar en nuestro compromiso con Dios. Por esto, en la tradición judía, el Día de la Expiación se ha asociado no solo con el perdón de todos nuestros pecados, sino también con la cancelación de nuestros votos, como nos lo recuerda la oración judía del *Kol Nidrey*.[2] La Biblia nos asegura que Dios nos ha perdonado, y que todos están libres de su deuda hacia Dios. Esto está implícito en la promesa de la oración del Señor: "Y perdónanos nuestras deudas" (Mat. 6:12). La misericordia de Dios supera a su justicia.[3]

La verdad es que Eclesiastés no trata tanto de que cumplamos nuestro voto o dejemos de hacerlo, como de nuestra honestidad hacia Dios, la ligereza de nuestras palabras y el hecho de que no tomamos a Dios en serio. Aun si creemos que Dios es suficientemente misericordioso para perdonarnos, el problema permanece. Es todavía preferible no hacer votos que hacerlos a la ligera, sin pensarlo, y luego retractarnos de ellos cuando nos damos cuenta de las implicaciones de nuestras palabras. Y la seguridad del perdón de Dios no alivia la gravedad del caso. Además, los votos que están señalados aquí no son tanto los votos importantes, los de servir a Dios o permanecer fieles a nuestro cónyuge; estos compromisos importantes no pertenecen a la categoría de los votos de Eclesiastés, y se atienden en otros contextos.

Lo que Eclesiastés tiene en mente es la multiplicación de palabras y deseos piadosos para hacer algo por Dios que nunca se hace y, por lo tanto, terminan siendo mentiras. La idea de "mentira" está, en realidad, implicada en esa advertencia; la palabra hebrea *jabal*, para "destruir" (5:6), está asociada con la palabra "mentiras" (ver Isa. 32:7). En la misma categoría están todas las mentiritas que decimos en relación con Dios: todas las acciones virtuosas de que nos jactamos pero que nunca ocurrieron, todos los testimonios elegantes de milagros que contamos para mostrar nuestra superioridad reli-

giosa, todas las mentiras "piadosas" que usamos para demostrar a Dios en nuestro celo apologético. Para Salomón, todos los falsos votos para Dios, todas esas mentiras en relación con Dios, a menudo se dicen para el beneficio personal de la persona religiosa, tal vez para su propia gloria. Estas no son más que "vanidad", y conducirán a la destrucción.

Eclesiastés nos había animado desde el comienzo con su amonestación de "acercarnos más para oír que para ofrecer" (5:1). Allí está precisamente la vanidad de la religión. Estamos ansiosos de dar y trabajar para Dios más bien que de oír y recibir de él. Esto es lo que continúa diciendo Eclesiastés: las obras humanas no conducen a nada, son vanidad. Y, en lo que respecta a la religión, las obras y las intenciones piadosas son aun peores, porque pretendemos hacerlas en favor del gran Dios de la Creación, el único que da todo. El resultado es este regalo ridículo y vacío, "el sacrificio de los necios".

Podemos engañarnos a nosotros mismos, pero no podemos engañar a Dios. Es significativo que esta sección cierre con un mandato: "Teme a Dios" (5:7). La misma amonestación se encuentra en la conclusión de todo el libro. Allí, se presenta a Dios como el Juez: "Teme a Dios [...] porque Dios traerá toda obra a juicio" (12:13, 14). "Temer a Dios" significa percibir que Dios es el Juez; él no solo prueba la vanidad de nuestra religión. También juzga la tierra.

La vanidad del poder

Ahora bien, si no vemos justicia y misericordia en esta tierra, no deberíamos sorprendernos (5:8). La razón, de acuerdo con Eclesiastés, reside en el principio de que siempre hay otro poder por sobre cada poder, donde la tierra es el poder superior sobre todo; aun el rey tiene que someterse a ella. La palabra hebrea *yitron*, traducida como "provecho" en la frase "el provecho de la tierra es para todos" (5:9), significa "superioridad" y se usa para indicar la superioridad de la luz sobre las tinieblas (2:13), o la superioridad de la sabiduría so-

bre la necedad (7:12; 10:10). Este significado es adecuado para nuestro contexto, elevando a un *crescendo* de "superioridad": la superioridad del "[oficial, NVI] alto" sobre otro "[oficial] alto", y la superioridad del [oficial] más alto "está sobre ellos" (5:8), y finalmente la "superioridad [el provecho]" de la "tierra [los campos, NVI]" sobre todos (5:9). Aun el rey mismo está sujeto a los campos (5:9).

Nuestro pasaje hace referencia a otros dos contextos bíblicos: Génesis 2 y 3, que habla acerca de trabajar la tierra (Gén. 2:5) por el hombre y la maldición sobre la tierra (Gén. 3:17, 18), y 1 Crónicas 29:10 al 15, que informa de la oración de David antes de ungir a Salomón como rey (comparar con vers. 21, 22). Ambos textos comparten con nuestro pasaje una cantidad de palabras y asociaciones.

En Génesis 2 y 3, como en Eclesiastés 5, encontramos las mismas palabras "tierra", "campos", "servir, estar sujeto". La conexión con Génesis 2 y 3 nos lleva al contexto de la maldición de la tierra y la dependencia que tiene el hombre de la tierra. Como explica el famoso comentador judío Rashi: "Porque aunque él es un rey, está sujeto a los campos; si produce frutos, puede comer, si no, morirá de hambre".[4] Esta conexión sugiere la razón por la falta de justicia: estamos bajo la maldición, y no hay manera de que podamos evitar esa trágica implicación del mal.

En 1 Crónicas 29, encontramos las palabras "sobre todo" (vers. 11, 12), "tierra" (vers. 11, 15) y "reino, rey" (vers. 11, 12), en común con Eclesiastés 5. Esta conexión nos lleva al contexto de la oración de David, que destaca la soberanía de Dios: "Tú eres excelso sobre todos" (vers. 11), "tú dominas sobre todos" (vers. 12), "todo es tuyo" (vers. 14). Es digno de notar que la palabra "todo" (*kol*) se usa diez veces en la oración. Este énfasis sugiere que sobre "todos" estos poderes de maldad, que son el resultado de la maldición, Dios gobierna. El Juez está por encima de todos ellos. No lo vemos a él, ni se lo menciona; no obstante, él está detrás de todo. Él está presente, aun cuando parezca ausente.

Eclesiastés habla en el lenguaje de la esperanza. Al mismo tiempo, se nos recuerda que, aparte de esta seguridad de la soberanía de Dios, la carrera por el "poder" no conduce a nada, excepto la vanidad. Irónicamente, la persona ambiciosa, que ama el poder, siempre estará sujeta a alguien. La carrera es interminable. Y, cuando pensamos que hemos llegado a la cima, como un rey, nos damos cuenta de que aun allí somos meros siervos. "Servimos a la tierra", y nuestro nuevo amo es ciego, y está bajo maldición. Esto es vanidad en el peor de los casos. De vanidad en vanidad, la carrera por el poder, en última instancia, conduce a la "vanidad de vanidades", al abismo.

La vanidad del dinero

La misma línea de razonamiento se aplica al dinero. Así como el hambre por el poder nunca se agota, el amor a las riquezas nunca está satisfecho. Ambos, el poder y el dinero, son vanidad. Aquí también el esfuerzo humano lleva al vacío. La frase hebrea golpea la negación seis veces (5:7, 9, 9, 11, 13, 14), para marcar en forma sistemática que lo que comienza positivo siempre termina como negativo.

La primera razón por la cual la riqueza nunca satisface está expresada al comienzo como un argumento subjetivo: el que ama el dinero no se satisfará con dinero, y el que ama la abundancia no se satisfará con productos (5:10). No llegará nunca al punto en que estará satisfecho, donde finalmente encontrará su fruto.[5] La meta nunca se alcanza.

El segundo argumento utiliza la observación objetiva de que todo lo que adquiera será tomado por otras personas que lo gozarán (5:11). Cuanto más aumente su riqueza, tanto más habrá personas para aprovecharse de ella. Usted no se beneficiará con ella. Solo la verá.

El tercer argumento niega aun el valor de la riqueza, ya que no trae felicidad. Eclesiastés compara el sueño del pobre con el sueño del rico (5:12). La calidad de vida de la persona pobre es mejor que la de la persona rica. No solo el pobre duerme mientras el rico no

puede hacerlo; su sueño, además es "dulce". Aparentemente tiene sueños dulces mientras que el hombre rico tiene pesadillas, y camina de aquí para allá en su lujoso dormitorio. La calidad "dulce" del sueño del hombre pobre sugiere que él es más feliz.

La cuarta razón de la vanidad de la riqueza es la más dramática y también el argumento más tangible. Esta última situación es peor que todas las otras (5:13-17). En este texto, 1) el hombre rico no ve el aumento de su riqueza, 2) ninguno, ni siquiera su hijo, obtuvo los beneficios de ella y 3) él no gozó de la vida. Todos los días también comió en oscuridad y tuvo "mucho dolor y afán y miseria"(5:17). Todo su trabajo y todos sus sacrificios no le aprovecharon; se los llevó el viento (5:16). Eclesiastés imagina el escenario de alguien que repentinamente pierde todo su dinero, y no le queda nada para dejar a su hijo recién nacido (5:13, 14). Luego, enseguida después de mencionar al recién nacido, hace este comentario oportuno: "Como salió del vientre de su madre, desnudo, así vuelve, yéndose tal como vino" (5:15). Es como si el anteriormente hombre rico estuviera haciendo esa observación mientras mira su propio bebé desnudo. Eclesiastés usa la imagen del recién nacido para transmitir el argumento definitivo de la muerte, en términos de la maldición del Génesis: "[...] hasta que vuelvas a la tierra, porque de ella fuiste tomado; pues polvo eres, y al polvo volverás" (Gén. 3:19). Además, Eclesiastés asocia la maldición con una alusión a la desnudez original de Adán y Eva, que corresponde al mismo contexto de la maldición (Gén. 2:25; 3:7-12, 21). La maldición del Génesis plantea la lección definitiva de la vanidad: ¿por qué amasar riquezas, si estamos destinados a volver al polvo, donde no podremos llevar nada con nosotros? (5:15).

Eclesiastés, sin embargo, no está en contra de ser rico y trabajar mucho y gozar de la vida. Más bien, su argumento se refiere a la ansiedad de ganar dinero y acumular riqueza por la riqueza misma. También está hablando contra la falacia de que toda esta riqueza po-

demos lograrla solo por nuestros propios méritos. Lo que quiere destacar es que todo este esfuerzo humano es vanidad, precisamente por causa de la maldición que pone sobre ella el sello de la muerte. La única forma valiosa y legítima de trabajar y gozar es dentro del contexto del don de Dios como Creador.

En el párrafo final del capítulo (5:18-20), Eclesiastés nos pone en esa precisa perspectiva. Las palabras clave de la historia de la Creación, "bueno" (*tov*) y "dar" (*nathán*), ambas aparecen varias veces en nuestro pasaje: "*bueno* es comer y beber, y gozar uno del bien de todo su trabajo con que se fatiga debajo del sol, todos los días de su vida que Dios le ha dado. Asimismo, a todo hombre a quien Dios *da* riquezas [...], y le da[6] la facultad para que coma de ellas [...] esto es *don* de Dios" (5:18, 19). Eclesiastés insiste en que todo este gozo, todo este trabajo y toda esta riqueza son "buenos", precisamente porque todos son "el don de Dios" en el contexto de la Creación. Este gozo es posible solo porque es un gozo recibido, no porque es el resultado de nuestro propio trabajo. Fuera de este contexto, estamos bajo la maldición, en el ámbito de la muerte y la oscuridad, que Eclesiastés llama *hébel*, "vanidad".

Referencias y notas

1. Ver Lichtheim, *AEL*, t. 1, p. 116.
2. La oración *Kol Nidrey* ("todos nuestros votos") se recita al comienzo de los actos del Día de la Expiación. Afirma que toda clase de votos, hechos ante Dios, sin pensarlo o apresuradamente, durante el año (y, por lo tanto, no cumplidos), serán cancelados y declarados nulos.
3. Ver Éxodo 20:5 y 6, donde la justicia de Dios alcanza hasta "la tercera y cuarte generación", pero su misericordia se manifiesta a millares de generaciones; comparar con Mateo 18:21 al 23. Ver también la oración de Dios en este pasaje del Talmud: "¿Cuál es la oración de Dios? El Rabí Zutra dice: 'Sea mi voluntad que mi misericordia supere mi ira, y mis cualidades de amor sobrepasen mis rasgos estrictos, que trate a mis hijos con mi cualidad de amor materno y que siempre trate con ellos más allá de la letra de la ley' " (*Talmud Babilónico*, Berakhot 7a).
4. Ver *Miqraot Gdoloth*; comparar con Ibn Ezra, "Aun el rey, que no tiene superior, está sujeto al campo para su mantenimiento, porque él subsiste por ello".

5. La palabra hebrea *tevuah,* traducida "fruto" en la RVR 60, significa "el producto del campo" (ver Lev. 23:29; Jos. 5:12).
6. No contamos esta palabra porque en el hebreo se usa otra palabra que no es *nathán.*

Capítulo seis



La sed del alma

Aun si tenemos todo, aun si lo aceptamos como el don de Dios, todavía nos falta algo esencial. Eclesiastés llama a esta falta "un gran mal del hombre" (6:1, traducción literal). La versión *Biblia de Jerusalén* se refiere a ese mal como "que pesa sobre el hombre". Hasta aquí, las razones que hemos dado para la vanidad de la vida han sido tomadas de esta vida misma: falta de dinero, falta de poder o sencillamente falta de vida. El elemento faltante ha estado a nuestro alcance. Puede no siempre haber sido nuestro, pero era parte de esta vida. Si no estaba en nuestras manos, por lo menos o nos fue prometido, estaba en las manos de otro o estaba disponible para nosotros por medio de trabajo duro.

Pero Eclesiastés aclara bien que todas estas adquisiciones eran vanidad, mientras no fueran recibidas como dones de Dios. Ahora, tomando de nuevo esa misma línea, el autor va más allá; parece aun contradecirse. Nos dice que incluso si recibimos todo lo que deseamos —gran riqueza, larga vida y muchos hijos—, y aun si conseguimos todo eso como una bendición legítima y perfecta de las manos de Dios por su gracia, es como si no recibiéramos nada. Todavía es vanidad (6:2, 3). Él hasta sugiere que sería mejor para nosotros no haber recibido nada (6:3). Siempre hay algo que falta. Eclesiastés detecta esto de ambos polos de la vida —muerte y nacimiento— y también de lo más profundo del alma de cada ser humano.

La evidencia de la muerte

El primer argumento se inspira en una experiencia de primera mano. Eclesiastés alude a la carrera de Salomón, refiriéndose a sus "riquezas y bienes y honra" (6:2). Esto apunta directamente a la promesa de Dios a Salomón: "también te daré riquezas, bienes y gloria" (2 Crón. 1:12). Estos son puros dones que Dios le está dando a Salomón; él ni siquiera los pidió de Dios (2 Crón. 1:11). La conclusión del gozo de estos bienes también se sugiere en el pasaje paralelo de 1 Reyes 3:13: "Aun también te he dado las cosas que no pediste, riquezas y gloria [...] en todos tus días". El uso de la frase "en todos tus días" significa "solo durante tu vida, no después de ella", una alusión a la pérdida de su reino, que pasaría a un extranjero, Jeroboam. Salomón recibió todo de Dios, "riquezas, bienes y honor", y no le faltó nada de todo lo que deseara, así como Eclesiastés se describe a sí mismo; y su evaluación de esa situación es negativa: "esto es vanidad".

La lección de esta autobiografía es que aun los dones de Dios, ricos y satisfactorios como son, siguen siendo "vanidad". Moriremos, y todos los bienes, sabiduría y honor desaparecerán o irán a otra persona. La razón para la vanidad no está en el don mismo. A menudo, el don sobrevive al que lo recibió. El don puede hasta ser un don perfecto, procedente de Dios. Pero, ¿para qué sirve este don si ya no estamos para gozarlo?

No hay nada más doloroso que dividir las pertenencias de una persona fallecida. Ella ya no está para vestir la hermosa camisa que había usado tan a menudo. Y, cuando usamos esa camisa, podemos percibir el sentido de vanidad sobre nuestra piel y recordar al fallecido. Lo que entendemos, entonces, es que la vanidad no está en el don, sino en la vanidad de quien lo gozaba y, paradójicamente, en nuestra propia vanidad. El don es vano, sencillamente porque quien lo recibe también lo es. Lo que destaca Eclesiastés es que lo que perdemos no tiene nada que ver con lo que tenemos. Más bien, tiene

algo que ver con lo que somos, que nunca estará allí, y que siempre faltará. Eclesiastés no es explícito. Sencillamente, nota la sed.

La evidencia del nacimiento

El siguiente argumento también está tomado de la experiencia de Salomón, pero esta vez Eclesiastés alude a su experiencia ambivalente con el nacimiento. El lado positivo de esta referencia ambivalente se refiere a la intensidad de su vida: "Aunque el hombre engendrare cien hijos, y viviere muchos años" (6:3). Salomón fue bendecido con una vida larga, como Dios le había prometido (1 Rey. 3:14), y considerando sus muchas esposas, debió de haber engendrado muchos hijos, lo que está implícito en la idea de "cien" (8:12).

El lado negativo se relaciona con la muerte del primer hijo de David con Betsabé. Es significativo que el nacimiento de Salomón está directamente asociado con esa tragedia. Inmediatamente después del anuncio de la muerte del hijo de David, la Biblia informa: "Y consoló David a Betsabé su mujer, y llegándose a ella durmió con ella; y ella le dio a luz un hijo, y llamó su nombre Salomón" (2 Sam. 12:24). El nacimiento de Salomón, que tiene el potencial de muchos nacimientos posteriores, está conectado con un nacimiento falso, la muerte de un recién nacido.

Salomón lleva esta tensión a su argumento y la usa para transformar la bendición en una maldición, y la maldición en una bendición. Aun si "viviere muchos años", todavía[1] "su alma no se sació" (6:3). El texto incluso puede sugerir que él no tenía una tumba, implicando la postergación de la muerte.[2] Su muy larga vida, tan plena y fructífera como fue, tenía menos valor que el niño abortado.[3] De un modo hiperbólico, llega hasta a parangonar al abortivo con una vida de mil años: "Además, [el abortivo] no ha visto el sol, ni lo ha conocido; más reposo tiene éste que aquél. Porque si aquél viviere mil años dos veces [...]" (6:5, 6). En el primer argumento, Eclesiastés se re-

fería a la muerte como la razón de la vanidad; ahora, está diciendo que aun sin la muerte (sin sepultura, dos mil años de vida), es aún peor. Estamos mejor como abortivos, sin haber existido para nada.

¿Qué es lo que está faltando? ¿Qué genera el suspiro de Eclesiastés? Lo que falta no es la bendición de "las riquezas, bienes y honor", ni la bendición de una larga vida; ¿qué es entonces? La pregunta permanece suspendida en el vacío. Eclesiastés sencillamente nota la gravedad de la insatisfacción.

La evidencia de la nostalgia

El primer versículo del siguiente párrafo suena como una letanía, recordándonos el canto acerca de la Creación, que fue un prefacio de la enseñanza del Eclesiastés. Note las similitudes: "*Todo* (*kol*) el trabajo es *para* (*le*) su boca, y con todo eso su deseo *no se sacia* (*ml'*)" (6:7), y "los ríos *todos* (*kol*) van al (*el*) mar, y el mar *no se llena* (*ml'*)" (1:7). El paralelo entre los dos versículos sugiere el carácter infinito de la insatisfacción del alma. Así como los ríos van al mar, y no obstante el mar nunca se llena, así el trabajo va a la boca, y no obstante la boca nunca se sacia.

Por supuesto, esto es una metáfora. El texto no se refiere al glotón, que nunca se satisface, sino a una realidad más profunda. Por naturaleza, los hombres nunca estarán satisfechos. Cualquiera que sea la cantidad que lleve a su boca, nunca se satisfará, no porque la boca es demasiado grande, ni porque el apetito es insaciable, sino porque la necesidad nunca se satisface. La sed siempre está allí.

El texto repite la frase "su deseo no se sacia" (6:7; comparar con *alma* en el vers. 3). El alma no debe entenderse como un elemento "espiritual", diferente del cuerpo pero dentro de él, como sostenía el filósofo griego Platón, y que muchos cristianos y judíos creen desde entonces. La palabra hebrea *néfesh* claramente implica todo el ser. En la historia de la Creación, el alma (*néfesh*) se entiende como el resultado final del proceso dinámico de la creación divina, y no es

un elemento diferente puesto dentro del cuerpo humano: "Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra, y sopló en su nariz aliento de vida, y fue el hombre un ser viviente" (Gén. 2:7). La palabra hebrea traducida como "ser" es *néfesh*, la misma palabra que usa Eclesiastés. Lo que la Biblia y Eclesiastés entienden como "alma" no es otra cosa que una persona viva: "nosotros mismos".

Se ha dicho que "el hombre no tiene un alma, *es* un alma". La misma palabra hebrea *néfesh* se usa en 6:2 y se traduce mejor como "alma". Cada dimensión de la persona humana está implícita en esa palabra; nuestro pasaje confirma eso claramente. El alma tiene aspiraciones espirituales como también físicas. El alma tiene "todo lo que desea" (6:2). Esto incluye los deseos físicos, como el anhelo de comida (6:7) o de algo visible (6:9), pero también incluye deseos espirituales, tales como honores (6:2) o "bienes" (6:3). Es digno de notar que todas las partes de la persona humana están involucradas en ese deseo: la boca (6:7), los ojos (6:9), los pies (6:8) y la persona humana (6:2). Así, cuando Eclesiastés dice que "su deseo [alma] no se sacia", quiere decir que todo el ser humano no está satisfecho. La necesidad no es de más, sino de otra cosa, algo que no es de aquí.

Para expresar este anhelo del alma, Eclesiastés usa una expresión idiomática: "deseo que pasa" (6:9). Esta expresión sugiere que el alma (nuestro ser entero) figuradamente va a otro lugar. La Biblia se refiere al corazón de un modo similar. Cuando Eliseo le dice a Giezi: "¿No estaba también allí mi corazón?" (2 Rey. 5:26), él indica la idea de que su corazón había ido a otro lugar, al lugar donde estaba su pensamiento. Del mismo modo en Eclesiastés, lo que falta no es de aquí, de esta vida. Además, esto siempre faltará; la necesidad tiene una cualidad infinita. Ninguno puede proporcionarla. Aun el sabio, aunque es mucho más inteligente que el necio, no puede hacer mejor que el necio en este asunto (6:8). Aun el teólogo, que tiene acceso a los misterios de Dios (por lo menos él piensa que lo tiene), no lo puede saber.

Es absurdo tratar de multiplicar "palabras"[4] en este tema, porque esas muchas palabras solo "multiplicarán la vanidad" (6:11). Si recordamos que la palabra hebrea para "vanidad" es *hébel*, y significa literalmente "vapor", tenemos aquí una metáfora viviente irónica: cuanto más hablemos de ella, tanto más vapor hay... y nada más. Los discursos teológicos no ayudarán; solo ayudarán a aumentar la confusión.

Lo que está faltando pertenece a otro orden. El sabio y el necio tienen el mismo problema. Ambos están saturados con la misma insatisfacción infinita. Ambos extrañan algo que nunca recibirán. Esta sed que nunca se sacia es para todos los hombres y todas las mujeres.

En el Nuevo Testamento, Jesús alude a esa sed en su conversación con la mujer samaritana: "Cualquiera que bebiere de esta agua, volverá a tener sed; mas el que bebiere del agua que yo le daré, no tendrá sed jamás" (Juan 4:13, 14). En el libro del Apocalipsis, esta sed se menciona otra vez, la sed de Dios que tiene la "humanidad" finalmente será saciada: "Al que tuviere sed, yo le daré gratuitamente de la fuente del agua de la vida" (Apoc. 21:6; comparar con 22:1). La imagen también aparece en el contexto de *Sukkot*, la Fiesta de los Tabernáculos, cuando los judíos estaban en contacto con el carácter transitorio de la vida, la textura de la vanidad. En esa ocasión era costumbre que el sacerdote sacara agua del estanque de Siloé con un vaso de oro durante los ritos matutinos y vespertinos de los sacrificios diarios. La gente saludaba su regreso cantando: "Sacaréis con gozo aguas de la fuente de la salvación" (Isa. 12:3).[5] Aquí tocamos un síntoma compartido por toda la humanidad, esa pequeña depresión que afecta a veces a todos, aun a los más duros de nosotros. Todos somos visitados por la misma congoja del corazón, la misma sed torturadora, que nos mantiene recordándonos que la esencia de nosotros mismos no es de aquí. El mensaje resuena con las palabras de C. S. Lewis:

"Las criaturas no nacen con deseos a menos que la satisfacción de esos deseos exista. Un bebé siente apetito: bueno, hay tal cosa co-

mo alimento. Un patito quiere nadar: bien, hay eso que es el agua. Los hombres sienten deseos sexuales: bien, hay eso que es sexo. Si yo encuentro dentro de mí un deseo que ninguna experiencia en este mundo puede satisfacer, la explicación más probable es que fui hecho para otro mundo".[6]

En otras palabras, este "deseo que ninguna experiencia en este mundo puede satisfacer" es la evidencia misma, aquí, en mí mismo, de "otro mundo".

La última línea del capítulo 6 sugiere la misma lección mediante la imagen de la "sombra [...] debajo del sol" (6:12). Eclesiastés compara los días de la vida humana con la sombra. Cuando Eclesiastés hace la pregunta retórica: "¿Quién enseñará al hombre qué será después de él?" (6:12), es decir, después de la sombra,[7] está señalando y afirmando la existencia de esa otra realidad. Al mismo tiempo, está diciendo que nadie sabe acerca de otra realidad; una esperanza, una nostalgia del "bien" de la Creación que se perdió.[8] En el mismo versículo, el propio Eclesiastés se refiere a ese "bien", pero dice que es incapaz de asirlo en esta vida. "¿Quién sabe cuál es el bien del hombre en la vida?" (6:12). Esta pregunta retórica, que implica una respuesta negativa, es también una ironía dirigida contra uno mismo, porque varias veces Eclesiastés ofreció una respuesta a esa pregunta. Está a punto de hacerlo de nuevo en el próximo capítulo.

Referencias y notas

1. Esta es una *waw* enfática (ver Bruce K. Waltke y Michael P. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* [Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990], p 649).
2. Es significativo que el único otro pasaje que habla acerca de la ausencia de una tumba está en relación con la tumba de Moisés, por lo que algunos sugieren con esto que él no conoció la muerte (Deut. 34:6). Esta declaración de Deuteronomio junto con la evidencia del Nuevo Testamento, sin embargo, nos aclara que Moisé murió y luego fue resucitado, lo que explica la ausencia de su tumba. (*Nota de lo editores.*)

3. Aunque el primer hijo de David realmente no nació muerto (murió sólo siete días después de nacer), ya fue declarado muerto aun antes de su nacimiento (2 Sam. 12:14); el estilo hiperbólico de Eclesiastés sugiere que éste bien pudo haberse referido a él como nacido muerto, en una forma similar a la que Job habla del nacido muerto (Job 3:16; comparar con el vers. 11).
4. Esta es una traducción de la palabra hebrea *debarim* (en lugar de "cosas", New King James Version); ver NVI: "Aumentan las palabras".
5. Talmud Babilónico, *Taanith* 5a; *Tanhuma, Pekudei,* 1.
6. C. S. Lewis, *Mere Christianity* (Nueva York: Simon and Schuster, 1996), p. 121.
7. La frase traducida "después de él" podría referirse ya sea al hombre o a la sombra, o a ambos, siendo que el hombre es la sombra. La evocación del sol en la expresión "debajo del sol" puede más bien apoyar la referencia al sol.
8. Pablo se refiere a lo mismo cuando dice: "Ahora vemos por espejo, oscuramente; mas entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte; pero entonces conoceré como fui conocido" (1 Cor. 13:12).



La vida es hermosa

Estamos llegando a la segunda mitad del libro. La primera sección (capítulos 1 al 6) estuvo marcada por un estribillo acerca de la vanidad. "Todo ello es vanidad y aflicción de espíritu [correr tras el viento, NVI]" (1:14; 2:11, 17, 26; 4:4, 16; 6:9). La mayoría de las veces en que aparece la palabra "vanidad" se encuentra aquí.[1] Lo que destaca Eclesiastés fue el fracaso del mundo y la vanidad de la vida.

Eclesiastés concluye esa sección con el capítulo 6, el más breve del libro, con la nota trágica de que aun con todo el "bien" que pudiéramos haber recibido de Dios, todavía hemos perdido el "bien" (*tov*) original: "¿Quién sabe cuál es el bien del hombre en la vida?" (6:12). Eclesiastés implicó que ninguno sabía lo que era bueno. Él no solo quiere decir que los seres humanos no tienen información acerca de lo que es bueno; en el pensamiento hebreo, "conocimiento" es más bien una experiencia dinámica y existencial. No saber el bien significa, entonces, que somos incapaces de experimentar lo que es bueno, somos incapaces de *ser* buenos.

Es notable que la misma asociación de las dos palabras "conocer" y "bien" se usa en Génesis 2 y 3 en relación con el árbol del conocimiento del bien y del mal. Sin embargo, el pasaje que resuena más con esta frase de Eclesiastés se encuentra en Génesis 3:22, porque es el único pasaje que relaciona el conocimiento del bien y del mal con el hombre y la vida, como lo hace este versículo de Eclesiastés. Los dos pasajes bíblicos comparten cuatro palabras; de hecho, todas las pala-

bras de la pregunta de Eclesiastés están presentes en el versículo del Génesis: "saber", "bien", hombre" (*Adam*) y "vida". Este eco fuerte sugiere que Eclesiastés está haciendo alusión a Génesis 3:22.

Para comprender lo que significa Eclesiastés, necesitamos comprender el versículo del Génesis. En este texto Dios está diciendo que, antes de que tomara la fruta, el hombre "era" o "había sido"[2] como Dios con respecto al conocimiento del bien y del mal. Mientras no desobedeció a Dios, él "sabía". Paradójicamente, solo si estamos en el bien podemos discernir entre el bien y el mal. Tan pronto como Adán y Eva pecaron, dejaron el bien y, en consecuencia, perdieron el discernimiento que el Génesis llama "la ciencia del bien y del mal". Desde entonces, el mal y el bien quedaron confundidos. El mal estaba mezclado con el bien, y el bien mezclado con el mal.

Los comentarios de Elena de White acerca de este trágico incidente son al punto: "El hombre perdió todo porque prefirió oír al engañador en vez de escuchar a aquel que es la Verdad, el único que tiene entendimiento. Al mezclarse el mal con el bien, su mente se tornó confusa, y se entorpecieron sus facultades mentales y espirituales. Ya no pudo apreciar el bien que Dios le había otorgado tan generosamente".[3] Esta es la confusión de mente sobre la que Eclesiastés está reflexionando. El hombre perdió el conocimiento del bien. Él ya no podía "apreciar el bien" y, por lo tanto, el bien y el mal mezclados, hicieron huir de él la sabiduría. No obstante, Eclesiastés no desespera, ni nos mantiene en el caos de la vanidad y en el sueño del bien. Extrañamente, desde la lúcida observación de la pérdida del bien, él avanza hacia la vida, intentando luchar con la ambigüedad del bien y del mal, y lo elusiva que es la sabiduría.

La ambigüedad del bien y del mal

Eclesiastés acaba de llegar a la conclusión de que ninguno sabe qué es el bien (*tov*). No obstante, en la siguiente sección, la palabra *tov* ("bien, bueno", generalmente traducida como "mejor") se repite

nueve veces. Ahora el bien está equilibrado con su opuesto; lo descubrimos en lugares inesperados, donde normalmente encontraríamos el opuesto. Esta es la implicación lógica del carácter ambiguo de "bien".

Comienza con un juego de palabras, que funciona mejor si lo pudiéramos oír en hebreo: *"shem tov mishemen tov"*. En castellano, decimos: "Mejor es la buena fama [el buen nombre, NVI] que el buen ungüento". Esta expresión se pone en paralelo con "y mejor el día de la muerte que el día del nacimiento" (7:1). Con el fin de probar que la muerte (lo negativo) es mejor que el nacimiento (lo positivo), Eclesiastés relaciona la muerte y el nacimiento respectivamente con la fama y el perfume (ungüento).

En el antiguo Cercano Oriente, el nombre era muy importante. Representaba a la persona, y significaba su reputación. La Biblia nos dice que "ganó David fama, cuando regresaba de derrotar a los sirios" (2 Sam. 8:13). Aun se dice que Dios se hizo "nombre grande" (Neh. 9:19). Pero el nombre también estaba asociado con la muerte y la inmortalidad. El nombre de los malvados muere con ellos (Prov. 10:7), mientras que el nombre de los justos (o, en el antiguo Egipto, el nombre de los escribas o de los sabios) lograba inmortalidad.[4]

Nadie discutiría la exactitud de este proverbio, que suena verdadero. Si el nombre y la buena memoria, que son solo abstracciones en la mente de una persona, son mejores que el precioso perfume que es tangible, entonces el día de la muerte es mejor que el día del nacimiento. Usando la ironía, Eclesiastés presenta su punto: la muerte, como el buen nombre, es valiosa; la vida, como el perfume, es vanidad.

Sin embargo, Eclesiastés no está diciendo que la muerte por sí misma tiene valor mayor que la vida en sí misma. Lo que quiere destacar es que la muerte nos ayuda a poner la vida en una perspectiva correcta, haciendo que la vida sea menos vanidad y más significativa. No es extraño, entonces, que Eclesiastés encuentre al sabio en la casa del luto y al necio en la casa del banquete (7:2). Estar expues-

to a la muerte, sea durante un funeral, una guerra o por causa de una enfermedad amenazadora, puede cambiar la vida. La muerte lo obliga a uno a ser genuino, a vivir su yo real, a arrojar esa imagen plástica falsa que ha pasado tantos años perfeccionando. La muerte enseña a pensar más allá del momento presente, lo adiestra a uno para orientar su vida hacia el futuro. El verdadero roce con la muerte también hace que la vida sea más preciosa. De repente, el gusto de la vida ya no es el mismo. Uno ya no da por sentada la vida. Uno respira en forma diferente. Uno come en forma distinta. Uno ve a la gente de otra manera. La vida ha cambiado: uno está más vivo.

La vida da otro giro en la casa del banquete: bares, clubes, restaurantes, cines, casinos, "*malls*" y parques temáticos. Es cierto, esos lugares ayudan a uno a olvidar, a olvidar el dolor o la angustia. Pero, también lo fuerzan a uno a olvidar quién es. Estos lugares tienen todo el equipo necesario para entretenerlo a uno, y robarlo de uno mismo. Lo hacen beber. Lo hacen probar cosas nuevas y excitantes. Le matan el sentido del tiempo y lo distraen. Lo hacen reírse y sentirse bien. Le dan la perfecta ilusión de que está gozando de la vida, cuando, en realidad, saldrá de esas casas como la sombra de sí mismo: enfermo, triste, más angustiado que nunca. Perderá el gusto por la vida. Se arrastrará, en última instancia, a la muerte.

De este modo, se verifica el paradójico principio de Eclesiastés: los lugares de gozo y de diversión, realmente, contienen los gérmenes de la muerte. Y las casas de luto y tristeza, resulta que llevan la promesa de vida.

Pero, Eclesiastés no está sugiriendo que la asistencia regular a las casas de luto será suficiente para hacernos genuinamente sabios. Los agentes funerarios no son necesariamente más sabios que otros profesionales. Eclesiastés está animándonos, sencillamente y en términos concretos, a pensar acerca de la muerte, de modo que nos demos cuenta de la vanidad de la vida. Y, al contemplar la vanidad de nuestra propia vida, nos reorientaremos hacia el verdadero rostro de la

vida. Nos volveremos a conectar con la esencia de nosotros mismos, el "bien" escondido en los profundos pliegues de nuestras almas. Entonces, perteneceremos a otro mundo, el que el Nuevo Testamento llama el Reino de Dios. Irónicamente, al confrontar la realidad de la muerte, Eclesiastés nos lleva a la otra realidad. Obviamente, las casas de diversión hacen exactamente lo opuesto. Nos distraen de la muerte y, al hacerlo, nos alejan de ese otro paisaje.

Eclesiastés aplica la misma lección a otras situaciones. La reprensión del sabio tendrá el mismo efecto. Nos hará confrontarnos con nosotros mismos. Nos perturbará y sacudirá la comodidad de nuestra mediocridad, la ilusión de que estamos bien. Nos obligará a movernos de lo fácil a lo difícil, de lo familiar hacia lo desconocido. El mecanismo de esta experiencia es el mismo que el de la experiencia de la muerte. Al decirnos no a nosotros mismos, al rebajarnos, al aplastarnos, la reprensión nos forzará a volver a nosotros mismos y a ponernos en contacto con lo que está arriba. Como maestros y padres lo entienden muy bien, esta es la forma en que funciona la educación. La reprensión y la corrección son prerrequisitos para aprender, la única forma de descubrir otra cosa y hacer lo mejor.

Del lado opuesto, escuchamos el canto de los necios. Este canto, a diferencia de la reprensión del sabio, tiene una melodía que es placentera a los oídos y al alma. Nos gusta. A diferencia del sabio, que está solo, los necios son muchos; por lo tanto, son más atrayentes y convincentes. Esta es la voz popular. A diferencia del reproche[5] solitario del sabio, los necios son ruidosos y hacen bromas. Eclesiastés compara su risa con "el estrépito de los espinos debajo de la olla" (7:6). No es una risa muy inteligente, ni siquiera significativa; como las espinas en el fuego, que generan más ruido que calor. La risa suena como una cascada; es contagiosa y la repiten como eco muchos otros. Los necios se ríen de los sabios, y el ruido de sus bromas cubre las palabras sensatas del sabio. En última instancia, el escarnio se volverá en una burla insoportable y opresiva (7:7). En he-

breo, escuchamos un juego de palabras que conecta la risa (*sehoq*) y la presión (*'osheq*), sugiriendo que la presión de los pares, que puede aun incluir los sobornos (7:7), en última instancia afectará al sabio y lo transformará en un necio.

No es fácil permanecer fiel cuando uno se siente ridículo y diferente. Otra vez, escuchamos el mismo mensaje paradójico. Es en la resistencia difícil, en la incomodidad de la minoría, donde alcanzaremos el "bien" y sobreviviremos a la vanidad, más bien que en la diversión y la vida hermosa. No obstante, Eclesiastés nos advierte de los riesgos que esperan a los candidatos de la sabiduría y la justicia. La mayoría nos señalará inevitablemente, y nos martirizará.

Primero es el riesgo de la impaciencia. Una cosa es comprometernos con una causa correcta, hacer una decisión valiente de caminar solos en la multitud de los burladores; otra cosa es quedarse allí. El valiente médico de la novela de Camus *The Plague* [La plaga] nos recuerda que "es más fácil ser un héroe que un santo". Es más fácil morir por Dios que vivir para él. Morir toma solo un momento, mientras que vivir, muchos años. Además, hay más exaltación y gloria en ser un mártir que, con paciencia, resistir diariamente tanto los asaltos desde afuera, abiertos o sutiles, como los impulsos del interior. El paciente en espíritu está mejor que el orgulloso en espíritu (7:8). Por esto, "mejor es el fin del negocio que su principio", porque el corredor celoso del comienzo de la carrera a menudo está ausente en la línea de llegada. Para seguir con la metáfora de Eclesiastés, las espinas que arden son rápidas para ser alcanzadas por las llamas, y son muy ruidosas, pero el fuego no dura mucho. Solo el fin dará testimonio de la calidad de nuestra dedicación.

Irónicamente, hay gran riesgo en el orgullo derivado del mismo hecho de que tenemos la sabiduría y la verdad que los muchos necios del mundo no tienen. La palabra hebrea traducida como "orgullo" implica la idea de altura; nos vemos más altos que otros, y los despreciamos y hasta nos enojamos con ellos, porque no compren-

den. Los discípulos de Jesús estaban tan convencidos acerca de la verdad, que se enojaron con los samaritanos que rehusaron creer; querían hacer descender fuego del cielo para consumirlos (Luc. 9:54).

Note que Eclesiastés no cuestiona la sabiduría y la verdad que pretendemos tener por sobre otros. Salomón no niega la realidad de la verdad y de la sabiduría; de hecho, reconoce la superioridad de la sabiduría y el conocimiento por sobre el error y la ignorancia (7:12; comparar con 2:13). Tampoco juega con la carta del pluralismo. No dice que todo está bien y que la verdad está en todas partes. Lo que molesta a Eclesiastés es cuando la verdad y la sabiduría llegan a ser soberbia y justicia propia, cuando la verdad llega a ser la razón para el enojo (7:9). Le molesta cuando la verdad y la sabiduría, en última instancia, degeneran en fanatismo y extremismo, cuando la convicción de estar en lo correcto conduce a señalar con el dedo, y cuando el deber de reprender conduce al abuso de los niños. Perturba a Eclesiastés cuando nuestra arrogancia alcanza el punto en que, como Elías, decimos: "Sólo yo he quedado" (1 Rey. 19:10), dejando hasta de reconocer nuestra deuda con la herencia del pasado. Eclesiastés repetidamente respondió a esta pretensión, recordándonos que la sabiduría que pretendemos haber encontrado, ya ha sido proclamada antes (1:10; 6:10).

Ahora, él da un paso más y desafía a quienes cuestionan el valor del pasado: "¿Cuál es la causa de que los tiempos pasados fueron mejores que estos?" (7:10). Eclesiastés enfatiza la importancia del pasado, de su herencia y sus lecciones. Aunque estemos tentados a despreciar a quienes vinieron antes que nosotros porque "ellos estaban equivocados" o eran anticuados, lo que hemos recibido de ellos es tan importante como nuestros propios hallazgos. "Tan buena es la sabiduría como la hacienda" (7:11, BJ),[6] dice Eclesiastés. El problema que preocupa a Eclesiastés es la ambigüedad del bien, el hecho perturbador de que las sombras de la vanidad —arrogancia, orgullo e impaciencia, junto con el fanatismo y el extremismo— han entrado aun en la luz de la sabiduría.

Se usan los imperativos "¡Mira!", y "Considera". El primero, cuando Eclesiastés nos anima a mirar "la obra de Dios", y el segundo, cuando nos invita a considerar "el día de la adversidad" (7:14). Tenemos que acercarnos a la adversidad de la misma manera en que nos acercamos a la obra de Dios. La razón de este consejo se da inmediatamente; Dios "hizo" ambas cosas, así como él creó el mundo. Eclesiastés usa la palabra *'asah* ("hizo"), la palabra que describe la obra de Dios en la Creación. El Dios de la Creación está detrás de ambas cosas.

La lección que Eclesiastés infiere de su observación es que deberíamos aprender a dar la bienvenida a ambos, "lo uno como lo otro" (7:14), literalmente, "esto junto a lo otro", lo bueno y lo malo, porque no sabemos qué viene después de ello (refiriéndose a lo malo).[7] No conocemos el futuro del evento malo. Pero, como Dios está en el control, solo podemos esperar.

Eclesiastés no está promoviendo un ideal masoquista; no está sugiriendo que debemos gozar con lo malo. El verbo "gozar" se usa para lo bueno; pero para lo malo él usó la palabra "considerar". Es el mismo verbo que se emplea cuando vemos con nuestros propios ojos la Creación visible, implicando la misma actitud de reverencia, preguntas y reflexión. Esto es el "considerar" de la lucidez que no niega la realidad del mal, que la afronta; pero también es el "considerar, ver" de la atención que se detiene y espera para ver lo que viene después, lo que no podemos anticipar. De este modo, el hombre sabio está llamado a vivir en tensión. Por un lado, gozará plenamente de lo bueno en el presente; y, por otro lado, verá o considerará lo malo, y aprenderá a "esperar y ver" simultáneamente aceptando ambos.

La ambigüedad de la ética

Eclesiastés, entonces, aplica el adiestramiento de vivir en tensión a lo intrincado de la vida ética. El hecho de que uno sea un hombre justo y que se dedique al bien, no le impide "perecer", que es nor-

malmente la suerte del impío.[8] Inversamente, el impío puede vivir una vida larga, que es normalmente la recompensa del justo (7:15). La intención de Eclesiastés aquí no es desafiar la sabiduría tradicional,[9] como ya lo hizo en otro contexto (3:16).[10] Su punto aquí es que el mal puede encontrarse dentro del acto de justicia e, inversamente, el bien puede encontrarse dentro del acto de impiedad.

Eclesiastés muestra esta ambigüedad del bien y del mal en la manía del perfeccionismo. Lo demasiado bueno es malo, y lo demasiado malo también es malo. Así como el fanático para Dios y para la verdad puede ser peligroso y puede convertir la sabiduría original en necedad (7:9), el perfeccionista puede crear un infierno en la tierra. Tan ansioso de hacer exactamente lo que es bueno, no solo llegará a ser un dolor insoportable para sus vecinos, sino también en el mismo proceso se destruirá (7:16). El mismo principio se aplica al que hace "mucho mal", pues él también morirá por causa de sus excesos (7:17). Añadir el mal a lo que ya es malo, seguramente lo hará peor.

El consejo ético de Eclesiastés es, entonces, consistente con esa ambigüedad: "Bueno es que tomes esto, y también de aquello no apartes tu mano" (7:18). Es claro que él se está refiriendo a lo bueno y a lo malo. La expresión "esto" (*zeh*), usada dos veces, al referirse a lo bueno y lo malo en el versículo 14, reaparece aquí. ¿Está Eclesiastés estimulando decisiones éticas basadas en una componenda, un camino intermedio entre el bien y el mal? ¿Está sugiriendo alguna clase de mezcla de bien y mal? ¡Ciertamente, no! Lo que Eclesiastés está afirmando es que, de hecho, el bien y el mal están mezclados. La verdad no es blanco y negro. El bien es ambiguo, así como lo es el mal. Este es el problema de Eclesiastés. Este es nuestro problema también, desde la Caída.

Para Eclesiastés, el único camino para sobrevivir a este dilema es el temor de Dios: "Porque aquel que a Dios teme, saldrá bien en todo" (7:18). Al usar la palabra "todo", Eclesiastés se refiere a la ten-

sión que rodea a los dos opuestos, "el bien" y "el mal".[11] La única forma, entonces, de resolver el problema de la confusión entre el bien y el mal, es tener sabiduría de arriba: "La sabiduría fortalece al sabio" (7:19). Esta sabiduría debe venir de arriba, porque "no hay hombre justo en la tierra, que haga el bien y nunca peque" (7:20). Por sí mismo, el hombre no puede hacerlo. Nuestra única ayuda es la sabiduría de Dios, el que es completamente "bueno" y nunca entró en componendas con el mal.

En cuanto se refiere a los seres humanos, todos somos pecadores. Esto se aplica a usted, dice Eclesiastés, así como también al otro: "Tampoco apliques tu corazón a todas las cosas que se hablan, para que no oigas a tu siervo cuando dice mal de ti" (7:21). Esta amonestación es una aplicación directa del principio que acabamos de considerar en el versículo 20. Ninguno está libre de pecado. El problema de escuchar a alguien que hable mal de nosotros, o sencillamente nos desacredite,[12] es secundario. Eclesiastés está usando esa ilustración para animarnos a ser tolerantes hacia el otro así como lo somos hacia nosotros mismos.

Eclesiastés elige este último pecado porque afecta nuestra relación con el otro y tiene un impacto importante sobre toda nuestra conducta: "Porque todos ofendemos muchas veces. Si algún no ofende en palabra, éste es varón perfecto, capaz también de refrenar todo el cuerpo" (Sant. 3:2). Es realmente fácil reconocer que no somos perfectos, por lo menos, y permitir que se nos perdone; no es fácil reconocer que otros no son perfectos y perdonarlos por sus errores. La percepción de que no soy perfecto debería ayudarme a ser tolerante y perdonador de las imperfecciones de otros: "Porque tu corazón sabe que tú también dijiste mal de otros muchas veces" (7:22). Siendo que todos somos pecadores, nuestra ayuda y salvación podría solo venir de afuera. Solo la sabiduría de Dios, que nunca pecó, nos ayudará a separar la confusión entre el bien y el mal.

Sabiduría elusiva

Considerando la naturaleza ambigua del bien y del mal, la sabiduría no se encontrará con facilidad. Significativamente, desde 7:24 a 7:29, la palabra clave "hallar" aparece siete veces. Eclesiastés nos cuenta la historia de su frustración y fracaso en esa aventura de escondidas: "diciendo: Seré sabio" (7:23). La forma hebrea del verbo indica su buena disposición, su determinación: "diciendo [dentro de mí mismo]: Quiero ser realmente sabio".[13] No obstante, tropieza con dos obstáculos.

El primer obstáculo tiene que ver con la sabiduría misma. La sabiduría está "lejos" y "profundo". Estas palabras están asociadas con Dios mismo: los juicios de Dios están lejos (Sal. 10:5), Dios mismo está lejos (Sal. 22:1, 19; Prov. 15:29). También se describe a Dios como el que descubre "las profundidades de las tinieblas" (Job 12:22), quien "revela lo profundo y lo escondido" (Dan. 2:22). Decir que la sabiduría está "lejos" y es "profunda" es sugerir que corresponde a Dios, y que los humanos no tienen acceso a ella, excepto por medio de la revelación divina.

Eclesiastés está implicando, entonces, que su esfuerzo es vano. Su pregunta retórica, "¿quién lo hallará?" (7:24), con su respuesta negativa implícita, confirma la imposibilidad de la tarea. Las imágenes y el lenguaje que está usando para caracterizar la sabiduría también son significativos. La sabiduría está personificada como una mujer, y su investigación toma la forma de relaciones amorosas. El motivo de buscar y no encontrar, toma prestado el lenguaje de la búsqueda de un amante.[14] Aquí, el amante elusivo es la sabiduría misma. Eclesiastés la ha seguido, pero no le fue posible encontrarla. De hecho, nuestro texto alude a la mujer ideal de Proverbios 31, que es la encarnación de la sabiduría misma. Aquí, Eclesiastés usa las mismas palabras que en Proverbios 31:10, "¿quién la hallará?" Claramente, Eclesiastés quiere enfatizar que los humanos no pueden al-

canzar la sabiduría. Solo pueden buscarla y preguntar por ella. Pero nunca serán satisfechos.

El segundo obstáculo para obtener la sabiduría tiene que ver con la confusión causada por la aparente ambigüedad de la sabiduría, que está asociada con la necedad. La búsqueda de la sabiduría de Eclesiastés está asociada con su búsqueda de la necedad: "Me volví y fijé mi corazón para saber y examinar e inquirir la sabiduría [...] para conocer la maldad de la insensatez y el desvarío del error" (7:25). El verbo hebreo que introduce el proceso de la búsqueda (*sbb*), "me volví y fijé", es el mismo que aparece en 1:6, donde se aplicó al interminable girar del viento. Aquí, se sugiere el interminable ir y venir de los movimientos de su búsqueda.

La difícil tarea de Eclesiastés es ahora separar lo positivo de lo negativo. La palabra hebrea que describe esta operación, *heshbon*, es un término comercial bien conocido en el antiguo Cercano Oriente; significa "contabilizar", o "hacer un balance".[15] El intento de Eclesiastés de saber lo negativo —insensatez, desvarío del error— está acompañado por su búsqueda positiva de "sabiduría y contabilización [razón]" (7:25). Como un mercader o un contador que repasa un documento comercial, Eclesiastés trata de separar y ver adónde corresponde cada cosa. En el pensamiento tradicional, la sabiduría y la necedad son claramente diferentes una de otra. Este no es el caso de Eclesiastés. Es como si el contador estuviera confundido y fuera incapaz de encontrar una distinción clara entre la sabiduría/justicia y la necedad/maldad. Una paráfrasis de la frase hebrea muestra ahora la vergüenza de Eclesiastés al poner la maldad y la necedad, "conocer el lado malvado de la necedad, y el lado necio del desvarío" (7:25). Esta confusión está reflejada en la imagen de "la mujer" (7:26). La necedad está representada por una mujer, así como lo fue la sabiduría. Cuando Eclesiastés se queja de la amenaza de esa mujer ("más amarga que la muerte a la mujer [...]"), él no está hablando contra las mujeres en general o en particular. "La mujer" (con el artículo

definido) que él tiene en mente es una "loca", el único sustantivo en el versículo precedente que tiene un artículo definido. Esta Mujer Insensata, entonces, está puesta frente a la Mujer Sabiduría, en forma similar a las dos mujeres de Proverbios 9. Allí, la Mujer Sabiduría, que representa la vida y la justicia (Prov. 9:1-12), se opone a la Mujer Insensata, que representa a la muerte y la maldad (9:13-18).[16]

Al presentar un párrafo nuevo (el tercero) (7:27-29), Eclesiastés juega otra vez al contador, tratando de hacer un balance: "Pesando las cosas una por una para hallar la razón" (literalmente, "una a una para encontrar el balance" (7:27). Se usa la palabra *heshbon* ("contabilizar", o "hacer un balance", así como lo fue en 7:25). Eclesiastés se describe a sí mismo luchando por separar lo positivo de lo negativo. Su preocupación es "hallar". La mayoría de las veces en que aparece la palabra "hallar" está concentrada en este párrafo (cinco de siete veces). La palabra "aún" indica que esta búsqueda no es nueva, "lo que busca mi alma, y no lo encuentra" (7:28). Otra vez es la misma mujer esquiva que él estaba tratando de encontrar en el primer párrafo (7:23, 24).

La observación de Eclesiastés, "mujer entre todas éstas nunca hallé" (7:28), no debería entenderse como una expresión de prejuicio en contra de las mujeres; sencillamente está hablando acerca de la sabiduría que siempre lo esquiva. El contraste entre la mujer que él no puede encontrar y el hombre que sí puede encontrar, tiene la intención de destacar lo esquiva que es esa mujer. "Un hombre (*adam*) que sería mejor que mil, pero mujer entre todas éstas no puedo hallar" (7:28). Como lo indica esta traducción literal, él no está hablando de la superioridad de los hombres sobre las mujeres. El hecho de que usa la palabra *adam* ("humano"), muestra que él tiene en mente a la humanidad y no a un ser masculino en contraste con una mujer. También es importante el hecho de que la palabra *adam* se usa otra vez en el texto siguiente (7:29), donde claramente se refiere a la humanidad, ya que el pronombre que sigue está en plural,

'ellos". De hecho, en 48 otros casos en el libro, este uso siempre se ·efiere a los seres humanos en general y nunca a un hombre en par- icular. Cuando se quiere referir a un ser masculino específico, se usa ·a palabra *'ish* (ver 6:2; 9:14, 15). Si Eclesiastés tuviera la intención de ·ontrastar al ser humano masculino con el ser humano femenino, ·lebería haber usado *'ish* y no *adam.*[17] Eclesiastés dice que es posible encontrar un ser humano mejor que mil, implicando la rareza de ese ser humano; pero, en lo que se refiere a la mujer, es decir, la Mujer Sabiduría, es imposible (no solo es raro) encontrarla entre todos los humanos. Él está insistiendo en este punto una y otra vez: la sabiduría siempre estará más allá del alcance humano. La razón de esta imposibilidad, como ya lo señaló en el versículo 20, es la naturaleza humana. Ahora, los humanos solo están reducidos a la tarea de contadores, tratando de separar lo bueno de lo malo, tratando de afrontar la ambigüedad del bien y del mal. Esto es lo único que está reservado a nosotros.

Eclesiastés concluye su capítulo con este reconocimiento: "He aquí, solamente he hallado esto: que Dios hizo al hombre (*adam*) recto, pero [ahora] están reducidos a mucha contabilidad" (7:29, traducción del autor). Eclesiastés usa otra vez la palabra *heshbon* ("contabilidad", o "hacer un balance"), y la frase es la misma que en 7:25; por lo tanto, debería significar lo mismo. Eclesiastés nos recuerda que, originalmente, el hombre fue creado "recto". Él era totalmente "bueno". Pero, desde la Caída, siendo que el bien se mezcló con el mal, el hombre está ahora luchando por separar lo uno de lo otro, tratando de distinguir entre la sabiduría y la necedad. ¡Ay! Es incapaz de alcanzar a la sabiduría elusiva.

Referencias y notas

1. Veinticuatro veces de las 38 que hay en el libro entero.
2. La palabra hebrea es *hayah*, en la forma verbal perfecta, lo que implica un tiempo pasado, así como en "Pero la serpiente era (*hayah*) más astuta" (Gén. 3:1). El verbo

no debería ser traducido como "ha llegado a ser" (algunas versiones en inglés), l que implicaría la aberración teológica de que el hombre llegó a ser como Dios sól cuando pecó, lo que entonces confirmaría lo que estaba diciendo la serpient (Gén. 3:5).
3. Elena G. de White, *La educación* (Buenos Aires: ACES, 1978), p. 25.
4. Lichtheim, t. 1, p. 181; t. 2, pp. 175-177.
5. La palabra normalmente está en plural en la Biblia. Esta es la única ocasión en q la palabra está en singular, lo que sugiere un uso intencional.
6. La preposición *'im* (a menudo traducida *con*) también tiene el significado de "c mo", como en 2:16; ver James L. Crenshaw, *Ecclesiastes: A Commentary*, The O Testament Library (Filadelfia, Pa.: Westminster Press, 1987), p. 138.
7. El "día de la adversidad", como último antecedente, califica mejor que "hombr que es su sujeto inmediato.
8. La palabra hebrea *'abad* ("perecer") siempre se aplica a los impíos en la literatura piencial (ver Prov. 10:28; 11:7, 10; 28:28, etc.).
9. Ver Deuteronomio 4:26, 40; 5:16; 11:9; Proverbios 28:16; etc.
10. Comparar con Job 2:17; 21:13; Salmo 73:2, 3.
11. El mismo uso de *todo* es atestiguado en 2:14, donde se refiere a los dos opuestos, bio y necio, y en 3:19, donde se refiere a los dos opuestos, hombres y bestias.
12. La palabra hebrea *qelala*, generalmente traducida como "maldición", también p de significar "despreciar", "desacreditar" (ver Lev. 19:14; Juec. 9:27; Jer. 2 49:13, etc.); tiene ese significado en 10:20, cuando estamos urgidos a no hablar no pensar mal acerca del rey o de los ricos.
13. Es una forma cohortativa que expresa "la dirección de una acción y denota e cialmente el ánimo propio" (E. Kautzch, ed., *Gesenius' Hebrew Grammar*, English ed. [Oxford: The Clarendon Press, 1910], § 48e.
14. Ver especialmente Cantares 3:1-6; 5:6; Proverbios 1:28; 18:22.
15. La palabra se traduce en la RVR 60 como "la razón".
16. Las mismas imágenes reaparecen en el libro del Apocalipsis; para la mujer bu ver Apocalipsis 12:1-6, 13-17, y para la mujer malvada, ver Apocalipsis 17:1-1
17. Comparar, por ejemplo, con Génesis 2:23, 24.



Crimen y castigo

Recién aprendimos acerca de la lucha del hombre tratando de captar sabiduría. Y ahora, "la sabiduría ilumina su rostro" (8:1), como si finalmente hubiera capturado a la mujer esquiva. La frase suena familiar, como la bendición sacerdotal, el *birkat ha-kohanim*. Como parte del culto del Templo, esta bendición se extendía cada mañana y cada tarde durante la ofrenda diaria. Los sacerdotes, parados sobre una plataforma especial, la *doukhan*, pronunciaban esta bendición:

> "Jehová te bendiga, y te guarde;
> Jehová haga resplandecer su rostro sobre ti,
> y tenga de ti misericordia;
> Jehová alce sobre ti su rostro,
> y ponga en ti paz" (Núm. 6:24-26).

Entonces, en la memoria de Israel, la frase "haga resplandecer su rostro" está asociada con la bendición de Dios, la subsecuente promesa de gracia y paz. Con esta reminiscencia, Eclesiastés quiere decir que la sabiduría hará que la cara de la persona sabia brille; por implicación, se espera que el hombre sabio sea generoso y pacífico hacia los demás. Eclesiastés añade que la "tosquedad de su semblante se mudará". La palabra hebrea *oz*, para "tosquedad", tiene la conno-

tación de "arrogancia" o "atrevimiento".[1] Esta es siempre la tentación del sabio, llegar a ser arrogante e irrespetuoso.

"¿Quién [es] como el que sabe?" (8:1), pregunta Eclesiastés con ironía. El hombre que es respetuoso de los demás, que los mira con gracia y favor, y que sigue siendo humilde hacia ellos, él es como el sabio. El sabio es el hombre que conoce sus límites y (paradójicamente) percibe su falta de sabiduría. El sabio es el que persigue la sabiduría, no el que la captura. Esta sabiduría elusiva se ilustra ahora en la vida real, al afrontar el poder del rey y la injusticia de la vida.

Dios salve al Rey

Respetar a las autoridades es importante para nosotros. Eclesiastés fundamenta este consejo sobre una base religiosa. Su lenguaje es típicamente religioso. Para referirse a la orden del rey, usa la palabra hebrea *mitswah* ("mandamiento"), la misma palabra que se usa normalmente para los Mandamientos de Dios. La frase entera, "¿y quién le dirá: ¿Qué haces?" (8:4), es la copia exacta de Job 9:12 (comparar con Dan. 4:35), donde se refiere a Dios. Él también lo especifica: " [...] y la palabra del juramento a Dios" (8:2). La expresión "juramento a Dios" (o, literalmente, "juramento de Dios") generalmente está asociada con alguna clase de pacto sagrado contraído entre dos partes.[2]

El texto parece aludir más específicamente a un incidente particular, que estuvo precisamente señalado por este juramento, y que involucró a Salomón mismo. El Rey había hecho un pacto bajo ese "juramento de Dios" entre él y Simei, un miembro de la familia de Saúl (1 Rey. 2:43, 44). Este texto comparte con nuestro pasaje (8:2-5) una cantidad significativa de palabras y asociaciones comunes: "juramento a Dios", "guardar los mandamientos" y "mal, maldad" (*ra*). Lo interesante acerca de Simei es que ya era bien conocido por su falta de respeto al rey David; él lo maldijo y le tiró piedras, pero

no lo mataron en esa ocasión (2 Sam. 16:5-13; comparar con 2 Sam. 19:18-23).

Eclesiastés no está buscando sencillamente apoyar su propia autoridad real apelando al deber divinamente ordenado de respetar al rey. David se abstuvo de tocar a Saúl porque este era el "ungido de Jehova" (1 Sam. 24:6; comparar con 26:11). Esta referencia religiosa con respecto a nuestra actitud hacia las autoridades puede parecer extraña con la memoria del fascismo y los regímenes autoritarios. No obstante, el principio de esa conexión permanece válido, puesto que nos enseña acerca de la realidad de la vida: como Eclesiastés ya lo advirtió, siempre habrá alguien por encima de uno (5:8).

Sin embargo, más allá de este consejo práctico, y con el fin de aprender a soportar la realidad inevitable, la conexión religiosa contiene un aspecto valioso de educación. Al aprender a respetar la autoridad, ya sea en la familia, en el gobierno o en la oficina de la policía, desarrollamos un sentido de reverencia y de trascendencia. Esto, a su vez, nos prepara para captar otra realidad, que nos sobrepasa y nos lleva más cerca de la infinita y misteriosa presencia de Dios. Es por causa de haber perdido el sentido de esta trascendencia que hemos perdido el sentido de respeto mutuo. Como solía decir Abraham Heschel, hemos perdido el sentido de fraternidad porque hemos perdido el sentido de paternidad.[3] Al procurar desarrollar dentro de nuestra alma el sentido de trascendencia, aprenderemos a ver al otro más allá de nosotros mismos y a aceptar sus diferencias. Crearemos familias más sólidas. Promoveremos una sociedad más cortés y atenta, con mayor respeto por los ancianos y los débiles, y más respeto por las leyes, aun de aquellas leyes que no parecen ser inmediatamente relevantes. Salvaremos a nuestra sociedad de su caos presente.

Pero algunos no se convencerán por esa razón "espiritual". Por lo tanto, Eclesiastés añade una razón más visible y más apremiante: el temor al castigo y la recompensa de la seguridad. Escuche sus pa-

labras: "Ni en cosa mala persistas; porque él hará todo lo que quiere" (8:3), y "el que guarda el mandamiento no experimentará mal" (8:5). La historia de Simei ilustra perfectamente esta lección. Mientras él respetó al Rey, podía alegar en su favor y salvarse (2 Sam. 19:20). Pero, tan pronto como falló en su compromiso con el Rey, pagó caro "todo el mal" que había hecho (1 Rey. 2:44): Salomón lo mandó ejecutar (1 Rey. 2:46). Este principio de la retribución justa, ya en esta vida, se repite una y otra vez en la Biblia y aparece especialmente en el contexto de la tradición de la sabiduría (Prov. 19:16).

Por lo tanto, la vida no es tan sencilla y clara como parece sugerir este principio y la experiencia de Simei. A menudo el rey abusa de su poder. Aun el ejemplo de arriba muestra un abuso de poder de parte de Salomón. David, su padre, había perdonado a Simei por una falta mucho más grave. El asesinar a Simei sencillamente porque no cumplió su promesa de no ir a Jerusalén, es un castigo desproporcionado. Eclesiastés no excluye, entonces, el escenario de un tratamiento injusto. Él sabe por experiencia que los abusos de poder y la opresión se realizan en el pueblo, y a menudo los hace el rey mismo. A menudo sucede que los inocentes son puestos en la cárcel y torturados por nada. El principio de la retribución justa no opera para ellos en esta vida, y el opresor permanece sin castigo.

Pero, para Eclesiastés todavía hay una justicia, y un momento para ella. Los llama "el tiempo y el juicio".(8:5)[4]. Eclesiastés ya usó estas dos palabras juntas para referirse al mismo evento. En conjunto con la misma situación de injusticia e impotencia humanas para tratarlas, Eclesiastés dice que Dios "juzgará" y "hay un tiempo para todo lo que se quiere y para todo lo que se hace" (3:17). Dios hará su juicio a su tiempo. El sabio sabe esto (8:5). Aunque el sabio no tenga el control sobre el tiempo y el proceso del juicio (8:7), él sabe que el evento ocurrirá. Eso es todo lo que sabe. El juicio, *per se*, como la sabiduría, está solo en las manos de Dios.

Entretanto, en el transcurso de nuestra existencia humana, tenemos que conformarnos con la idea de que, un día, aun el superior poderoso morirá. Será incapaz de "retener el espíritu" (*rúaj*) dentro de sí (8:8). Con todo el poder que tiene, no tiene poder sobre "el día de su muerte" (8:8); porque "el día de la muerte" así como "el día del nacimiento" no están en su control (3:2; 7:1). No elegimos el día de nuestra muerte, como no elegimos el día de nuestro nacimiento. Con todos los medios que tiene a su disposición una persona poderosa, no puede eximirse o reemplazarse (8:8). La muerte es el gran nivelador. En la muerte todos somos iguales: el sabio y el necio (2:16), los humanos y los animales (3:19, 20), y ahora, el rey y el humilde súbdito.

Sin embargo, se ha introducido en nuestro pasaje un ligero matiz. Hasta aquí, Eclesiastés usó este argumento para mostrar la vanidad de nuestra vida. Pero ahora, habla de la muerte del opresor. Aun las fuerzas de seguridad de Hitler, aun el torturador sádico y brutal, aun el terrorista violento que jugó a ser Dios y decidió la muerte de otros, morirán. Esta muerte desafía su pretensión de superioridad; desde el punto de vista de la víctima, significa alguna clase de juicio que restablece el equilibrio que ha sido perturbado. La víctima se siente vindicada.

Eclesiastés aun sugiere que hay un juicio que ya está operando aquí. Ha observado que el crimen también tiene un efecto sobre quien lo comete: "el hombre se enseñorea del hombre para mal suyo" (8:9). La naturaleza humana es tal, que los abusos no solo dañan al abusado. El opresor es profundamente afectado, social y psicológicamente. Un opresor no tiene ningún amigo. Siempre vive con sospechas. Nunca está en paz consigo mismo ni con los demás. Como dice el profeta Isaías: "No hay paz para los malos" (Isa. 48:22). Misteriosamente, el daño que infligimos sobre otros, en última instancia, nos alcanza a nosotros, en lo profundo de nuestra alma y en el mecanismo de nuestro equilibrio mental. Los trabajos re-

cientes de medicina psicosomática han revelado que realmente existe esa conexión profunda.

La observación de Eclesiastés, entonces, confirma la idea tradicional de la retribución como se expresa en muchos lugares en la Biblia, especialmente en el libro de Deuteronomio y en Job. El malvado es maldito y, por lo tanto, recibe su castigo ya en su existencia terrenal, mientras que el justo es bendecido y sus buenas acciones, recompensadas. El hombre impío es infeliz y vivirá una vida corta y pobre, mientras que el justo es feliz, y vivirá una vida larga y rica (Prov. 2:21, 22; 10:27). No obstante, sabemos, y también lo sabe Eclesiastés, que esta teoría realmente no funciona. De hecho, a menudo ocurre al revés.

Cuando cosas buenas ocurren a los malos, y cosas malas ocurren a los buenos

De la corte del rey, Eclesiastés va a las calles de la vida. Ve allí lo que ya ha observado, aun con el rey: injusticias. El mal florece. "El corazón de los hijos de los hombres está en ellos dispuesto para hacer el mal" (8:11). En el presente, el inicuo tiene éxito: "Aunque el pecador haga mal cien veces" (8:12). No solo una vez. Él sigue haciendo el mal, repetidamente, y nadie se lo impide. El juicio no lo golpea. Por el contrario, vive una vida larga, se prolongan "sus días" (8:12). Y entonces, cuando muere, recibe los honores fúnebres en "el lugar santo" (8:10). Aun en el lugar religioso recibe reconocimiento. Parece ser bendecido.

Eclesiastés no entiende. Lo que "se hace sobre la tierra" (8:14) ha sacudido todo su sistema lógico de justicia: "Hay justos a quienes sucede como si hicieran obras de impíos, y hay impíos a quienes acontece como si hicieran obras de justos" (8:14). Eclesiastés tiene el valor y la lucidez de afrontar el problema. Él ve que el justo sufre, y que el impío prospera. También sabe que esta situación no es normal, considerando la presencia de Dios. Está confrontado con dos

alternativas. O toma la posición de los amigos de Job: el hecho de que él está sufriendo muestra que no es justo; o puede tomar la posición del escéptico: el hecho de que no hay juicio muestra que no hay Dios. Eclesiastés no escoge ninguna de estas opciones.

Eclesiastés se pone del lado de las víctimas: en contra de los amigos de Job, contra las "buenas" personas religiosas de todos los tiempos, contra los defensores profesionales de Dios. El sufrimiento no necesariamente significa un castigo de Dios, y la felicidad no necesariamente significa una bendición de Dios. El hecho de que un hombre se enferme no significa que él no coma correctamente. Conocemos a muchas personas que observan fielmente todos los principios de la nutrición, hacen ejercicios con regularidad y viven una vida saludable, y sin embargo se enferman y mueren. El hecho de que una mujer tenga SIDA no significa que ha cometido adulterio. Ella pudo haber nacido con el virus, o lo pudo contraer mediante una transfusión de sangre. El hecho de que una niña haya sido violada no significa que ella actuó equivocadamente. La pobreza no siempre es el producto de la pereza y la mala administración. Accidentes no predecibles, una tormenta, o sencillamente la falta de recursos vitales en la tierra pueden ser la causa de nuestro sufrimiento. O, a veces, aun la decisión de decir la verdad, de permanecer fieles a los principios éticos o religiosos, pueden jugar un papel determinante en la pobreza. Podríamos alargar la lista indefinidamente. Los bebés africanos que están muriendo de hambre, con sus vientres hinchados, los judíos que murieron en las cámaras de gas de Auschwitz y los millones de ruandeses que fueron masacrados, son las demostraciones más dramáticas de esa observación. Sería monstruoso tratar de encontrar el sentido de esas tragedias y rehusar ver el lado injusto de ellas.

Al mismo tiempo, la felicidad o el éxito no necesariamente significan la aprobación de Dios y sus bendiciones. El hecho de que alguno tenga buena salud y viva más tiempo no significa que él sea

justo. El hombre que explotó a señoritas como prostitutas y gozó de una buena vida en la Riviera; el empleado mediocre que usó la adulación y mentiras para alcanzar posiciones más elevadas; el ex oficial nazi que huyó a Sudamérica y prosperó allí, formó una familia feliz y murió a una edad avanzada; todos estos ejemplos de éxito y felicidad confirman la observación de Eclesiastés. Tratar de encontrar el apoyo de Dios allí sería sacrílego, porque involucra a Dios en esas iniquidades.

Contra el escéptico con quien él comparte el mismo reconocimiento de la injusticia, Eclesiastés insiste en que hay un Dios y que, a pesar de todo, es mejor vivir con él: "Sé que les irá bien a los que a Dios temen, los que temen ante su presencia; y que no le irá bien al impío" (8:12, 13). Es interesante el hecho de que Eclesiastés use la palabra hebrea técnica *tov*, "bueno, bien", palabra clave de la historia de la Creación, para describir la ventaja de vivir con Dios. El que teme a Dios está en contacto con el estado original de la Creación. Él viene a la vida con la perspectiva del plan original, y no el que ha sido distorsionado por el accidente del mal y de la muerte. Es capaz de ver más allá de la condición actual; tiene la memoria de cómo fueron las cosas inicialmente y cómo deberían ser. Él es visitado por el futuro. Su vida tiene una dirección futura. Es interesante que el verbo "temer", asociado con temer a Dios, se usa en el tiempo futuro. Él vive, actúa y tiene perspectiva.

Por el contrario, el que no teme a Dios, a quien Eclesiastés llama "el impío" (8:13), no tiene perspectiva. Él está solamente en el presente. Los verbos están en tiempo presente. Su corazón "está llenándose" (8:11, traducción del autor); se lo describe como "haciendo mal"(8:12), "no temen" (8:13). Él está allí como cosa muerta, sin iniciativa propia, sin ninguna orientación futura.

También es significativo el hecho de que el verbo "prolongar", que se aplica a la vida del impío, se use en el presente (8:12); solo se aplica a la existencia actual. Pero, cuando se usa el mismo verbo en

tiempo futuro, viene con una negación: "ni le serán prolongados sus días" (8:13). Este cambio de tiempo verbal sugiere que el impío bien puede gozar una larga vida sobre la tierra, y así prolongar su iniquidad, como la ambigüedad de la expresión lo implica. Pero, este gozo es limitado al presente, a una vida sin futuro, una vida cuyo carácter efímero se compara con una sombra (8:13). El impío no gozará una vida con un futuro. Eclesiastés alude aquí a otro orden, donde hay un futuro.

La ambigüedad del gozo

Para Eclesiastés, la felicidad es ambigua. Es una experiencia agridulce. Por un lado, dice: "Alabé yo la alegría"(8:15). La palabra hebrea para "alabar" es una palabra técnica para alabar a Dios (Sal. 145:4; 147:12). Gozamos de alegría cuando gozamos de Dios mismo. Se anima a los humanos a recibir el don que el Creador nos ha provisto: "No tiene el hombre bien debajo del sol, sino que coma y beba y se alegre". Otra vez se usa la palabra clave de la Creación: *tov*, "bueno, bien". El gozo del que habla Eclesiastés aquí no es "comamos y bebamos, porque mañana moriremos" (Isa. 22:13; 1 Cor. 15:32). Es un gozo de sumisión, el gozo de recibir el don de Dios. No solo el gozo de comer y beber, sino también cualquier gozo: el gozo de la belleza, del descanso, del amor, de comprender, de oír la palabra de Dios, de ver los milagros de Dios en nuestra vida, de ser sorprendidos por sus respuestas a nuestras oraciones.

Por otro lado, este gozo está acompañado por el dolor de nuestro "trabajo" los días de nuestra vida "debajo del sol" (8:15). La palabra para "trabajo", *'amal*, es la misma que el Eclesiastés usa en el versículo 17 para describir el "trabajo" de un "hombre" o del "sabio" que trata de "conocer". En el versículo 16, leemos que este "conocer" se aplica a la sabiduría, "la faena que se hace sobre la tierra". Esto se refiere a lo que hacen los humanos, todos sus vanos esfuerzos

por lograr sabiduría y todo lo que está ocurriendo en el mundo (comparar con 1:13).

En el versículo 16, la imposibilidad de "conocer sabiduría" se sugiere por medio de la imagen del sueño, una expresión singular en la Biblia, porque "hay quien ni de noche ni de día ve sueño en sus ojos". ¿Cómo podremos nosotros "ver sueño", mientras nuestros ojos están cerrados? Del mismo modo que no podemos vernos a nosotros mismos cuando dormimos y no podemos entender qué es el sueño, no podemos "vernos" a nosotros siendo sabios. Nos falta perspectiva, nuestros ojos están cerrados. Por lo tanto, no podemos ver cómo opera la sabiduría.

La sabiduría es imposible de captar. En el versículo 17, esta cualidad esquiva de la sabiduría se repite tres veces: "el hombre no puede alcanzar la obra", "no la hallará", "aunque diga el sabio que la conoce, no por eso podrá alcanzarla". El capítulo concluye con este fracaso y frustración acerca de nuestra incapacidad para "conocer". Nuestras preguntas siempre permanecerán suspendidas en el vacío. Nunca comprenderemos. No obstante, el gozo, el don de Dios, debería acompañar a la angustia de nuestra pregunta. Las respuestas de Dios nos ayudarán a sobrevivir a nuestras preguntas no respondidas.

Referencias y notas

1. Ver Deuteronomio 28:50, donde se aplica a una nación cruel y "fiera de rostro", que no respeta a los débiles; comparar con Daniel 8:23, donde se describe la arrogancia del cuerno pequeño; comparar con Proverbios 7:13.
2. Ver Éxodo 22:10, 11; 2 Samuel 21:7; 1 Reyes 2:43.
3. Abraham Heschel, *Man's Quest for God: Studies in Prayer and Symbolism* (Nueva York: Scribner, 1954), p. 150.
4. Esta frase significa "tiempo de juicio" (*hendiadys*), como lo atestiguan muchos manuscritos hebreos y la versión griega de la Septuaginta.

Capítulo nueve



Cómo sobrevivir a sus preguntas

El lugar en que Eclesiastés nos dejó no es cómodo: nuestras preguntas acerca de la vida y el destino quedan sin respuesta para siempre. No sabemos hacia dónde vamos y, no obstante, sabemos que moriremos. No sabemos cómo vivir o qué hacer y, no obstante, sabemos que estamos vivos. No sabemos cómo encontrar sentido en lo que es sin sentido, y sin embargo todos tropezamos en ello. Hay tres preguntas básicas que Eclesiastés nos planteará en este capítulo.

En la mano de Dios

El capítulo 9 comienza exponiendo el principio básico, la verdad fundamental, que abarcará "todos" los problemas: "He dado mi corazón a todas estas cosas" (9:1). La palabra "todas" (*kol*), una palabra clave en la historia de la Creación (ver el capítulo 1), es también una palabra clave en este capítulo, pues aparece catorce veces. En el primer versículo la encontramos tres veces. La perspectiva de Eclesiastés es definitivamente universal. No solo están "todos" los problemas sobre la mesa, sino también "todas" las categorías humanas se consideran: el justo y el impío, el limpio y el no limpio, la persona religiosa y la secular, el justo y el pecador, el que jura y el que teme el juramento (9:2). Todos tenemos la misma suerte: no sabemos hacia dónde vamos. No sabemos lo que hay delante de nosotros (9:1), no sabemos por adelantado acerca de los amores o de los

odios, de nuestros dolores y de nuestras alegrías. Pero sabemos una cosa, por cierto: moriremos.

Otra vez Eclesiastés aclara que la muerte es tanto real como mala. Es real, porque la muerte no nos permite ninguna esperanza. Es total. Cuando morimos, no queda nada de nosotros. Eclesiastés no cree en la inmortalidad del alma. Pero, él ataca el primer argumento usado por los que estuvieran tentados por esta idea. No hay una entidad espiritual que sobreviva a nuestro cuerpo. De hecho, es claro para todos nosotros que, en la muerte, nuestro cuerpo se desintegra. Es una realidad concreta, visible y palpable que todos experimentamos en diversos grados, desde el principio de nuestra vida hasta su fin. Nuestras enfermedades, nuestras heridas, nuestro envejecimiento nos recuerdan a cada momento nuestra mortalidad física. Nadie discutiría esta realidad. Por otro lado, cuando llegamos a la invisible dimensión "espiritual" de nuestro ser —pensar, recordar, amar—, ya que no los vemos, algunas personas llegan a la conclusión de que permanecerán después del fin de nuestros cuerpos.

Para Eclesiastés, "los muertos nada saben" (9:5). Eclesiastés no está hablando solo de la capacidad cognitiva de saber informaciones; nosotros podemos no saber, y todavía existir. El "no saber nada" de los muertos es puesto en contraste con los vivos, que "saben que han de morir" (9:5). Los muertos ni siquiera tienen consciencia ni existencia real. No pueden comunicarse con los vivos: "Nunca más tendrán parte en todo lo que se hace debajo del sol" (9:6). No porque estén en el cielo y nosotros sobre la tierra, ni porque es difícil para ellos tener acceso a nosotros, los que vivimos. No pueden relacionarse con nosotros porque sencillamente no existen. No aman, no odian, no desean ni envidian (9:6a). Todas estas facultades "espirituales" "han perecido" (9:6); están completamente destruidas. La palabra hebrea *abad* (perecer, fenecer) no deja ninguna ambigüedad. El verbo se aplica a la destrucción política y militar de las naciones (Éxo. 10:7; Deut. 8:20; Jer. 49:38), y también a la planta en el libro

de Jonás, que "en otra noche pereció" (Jon. 4:10). *Abad* también se encuentra en paralelo con *sheol*, el lugar de los muertos (Prov. 15:11; 27:20), y con el sepulcro (Sal. 88:11). La palabra se usa para calificar el fin de la esperanza (Eze. 19:5; Sal. 9:18; Job 11:20). El verbo *abad* ("perecer") significa la destrucción total, sin ninguna esperanza.

La muerte es mala precisamente porque es real. No es sencillamente un pasaje a un estado superior, un momento inconveniente, disfrazado, que en última instancia nos lleva a una vida mejor. Siendo que no hay tal cosa como un alma que sobrevive al cuerpo, la muerte no contiene nada positivo; es completamente negativa, absolutamente triste. Eclesiastés no deja dudas acerca de ello: "ni tienen más paga" (9:5). No hay un paraíso o un infierno después de la muerte. No es solo la muerte de los jóvenes, la muerte por un accidente o por un crimen violento lo que está mal y fuera de lugar. Aun el anciano Eclesiastés, después de su larga vida plena, encuentra que la muerte es inaceptable.

La Biblia, desde sus primeras páginas, nos muestra que la muerte no era parte del plan original. La muerte vino como resultado de la separación humana de la influencia divina (Gén. 2:16, 17). En el contexto de la Biblia, la muerte se ve en conexión con el mal y el pecado. O, como lo dice el apóstol Pablo: "Como el pecado entró en el mundo por un hombre, y por el pecado la muerte, así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos pecaron" (Rom. 5:12). Del mismo modo, Eclesiastés llama a la muerte un "mal" (9:3a), que él relaciona con la vida que viven los hijos de los hombres (9:3b).

Eclesiastés ya ha especificado que esta suerte afectará a los impíos así como a los justos (9:2). La muerte tendrá el mismo efecto fatal y definitivo sobre "todos" nosotros. Por esto, "mejor es perro vivo que león muerto" (9:4). Por medio de esta imagen, Eclesiastés no está destacando únicamente la ventaja de la vida sobre la muerte, sino también diciendo que el perro vivo, aunque es pecador y malvado,[1]

es mejor que el león muerto, no importa cuán justo y sabio[2] haya sido. La muerte no deja esperanza a ninguno.

No obstante, dentro de esa condición desesperada, Eclesiastés afirma que "Aún hay esperanza" (9:4). En ninguna otra parte del libro resuena esta nota tan claramente. Esta esperanza concierne a los justos, quienes son puestos en contraste con los impíos: "El corazón de los hijos de los hombres está lleno de mal y de insensatez en su corazón durante su vida; y después de esto se van a los muertos" (9:3). Pero, "aún hay esperanza para todo aquel que está entre los vivos", destaca Eclesiastés (9:4). El lenguaje nos recuerda el texto de Deuteronomio 30:19. Este es el único otro pasaje de la Biblia que comparte con este versículo de Eclesiastés la asociación específica de las palabras *bajar* ("elegir")[3] y *hayyim* ("vida", o "vivos").[4] Una traducción literal del texto hebreo sería: "quién es el que elige".[5] Esto significaría, entonces, que nuestro texto está aludiendo a los justos que "eligen" "amar a Dios y andar en sus caminos, y guardar sus mandamientos" (Deut. 30:16). También notamos que el justo está en singular, que siempre es una minoría, mientras que los impíos están en plural, siempre están en la mayoría (comparar con 7:5).

Para Eclesiastés, "hay esperanza" solo para el que elige la vida, quien —por elegir la justicia— elige estar entre los vivos. De hecho, la palabra hebrea *bitajon* significa más que "esperanza". No es solo algo que se espera,[6] un deseo piadoso. La palabra se refiere a la certeza, la confianza absoluta de que algo seguramente ocurrirá; tiene la connotación de firmeza o solidez, y expresa la idea de certeza y seguridad. Los Salmos contienen la mayor cantidad de veces en que aparece esa palabra (50 de 181), aplicándola, en forma consistente, a expresar confianza en Dios (Sal. 22:4; 16:9, etc.), especialmente en una situación desesperada, cuando no hay razón para la esperanza. En una de las historias bíblicas se usa la palabra con intensidad particular: cuando el enviado del rey de Asiria, el Rabsaces, desafió la confianza que tenía Ezequías en Dios (2 Rey. 18, 19; comparar con

Isa. 36, 37; 2 Crón. 32).[7] Sabemos que el rey de Asiria había enviado "un gran ejército" contra Jerusalén (2 Rey. 18:17). Era una situación desesperada. Solo la intervención sobrenatural y milagrosa de Dios salvó al rey de Israel de un desastre seguro e inevitable (2 Rey. 19:1-7, 35-37).

Esa es la clase de esperanza a la que se refiere Eclesiastés: esperanza increíble, que pende de la nada. Esta clase de esperanza es confiar en Dios cuando se enfrenta la muerte real, cuando uno sabe que no queda nada de uno mismo aquí, ni siquiera un pedazo de su alma, nada.

Solo el Dios de la Creación podía enfrentar ese desafío, porque él es el único que puede crear de la nada. Solo el milagro de la Creación podría hacer posible esa operación. Eclesiastés tiene la Creación en mente cuando dice "que los justos y los sabios y sus obras, están en la mano de Dios" (9:1). La expresión "en la mano de Dios" es típica en la Biblia acerca del lenguaje de la Creación: "¿Qué cosas de todas estas no entiende que la mano de Jehová la hizo? En su mano está el alma de todo viviente, y el hálito de todo el género humano" (Job 12:9, 10; comparar con 34:14, 15; Sal. 104:28-30). Es con esta esperanza en la vida fuera de la muerte, que Eclesiastés avanza a la existencia presente.

¡Ve, vive y haz!

La esperanza no produce soñadores. Es altamente significativo que enseguida después de haber expresado la naturaleza de la esperanza como una ventana para salir de la muerte desesperada, Eclesiastés se vuelva a la vida presente y llame a la acción. Eclesiastés no nos exige orar o meditar, no sale con aleluyas o expectativas beatíficas; el tono de su voz cambia. De un discurso lamentador y reflexivo, pasa a un modo imperativo e insistente (9:7-10).

El primer imperativo, "anda" (9:7), contiene y presenta a todos los demás. Es una apelación a salir del lugar en el que estamos ahora

mismo. Abraham escuchó ese verbo, de Dios, cuando él lo llamó a dejar su país y la casa de su padre (Gén. 12:1). Es un llamado a ir a nuevos horizontes, sabiendo que estamos en las manos de Dios. No obstante, paradójicamente, no es un llamado al sacrificio y a dar. Irónicamente, "tus obras ya son agradables a Dios" (9:7). Por el contrario, es una invitación a recibir y a gozar los dones de Dios, los más básicos y los más concretos, los primeros dones de Dios en ocasión de la Creación. "Come [...] con gozo [...] y bebe [...] con alegre corazón" (9:7). Estamos tan ansiosos de ser justos, de ser santos, de ganar la aprobación de Dios, tan anhelosos de dar a Dios en nuestras motivaciones piadosas, que nuestra comida ha perdido su sabor y nuestra mesa está envenenada con disputas amargas y acusaciones.

Seamos claros: Eclesiastés no está sugiriendo que comamos y bebamos cualquier cosa. Comemos de las manos de Dios, y está dentro del don de Dios que él pida que estemos alegres. Así, cuando él nos anima a beber vino "con alegre corazón", no nos está animando a emborracharnos y alegrarnos por ello. Él ya se expresó en este asunto, y denunció esa clase de engaño (2:3). La asociación de "pan y vino" aquí no debería ser tomada literalmente; en la Biblia, es una expresión idiomática para designar los dos productos básicos de la tierra, como lo confirma la bendición de Moisés a Israel: "E Israel habitará confiado [...] en tierra de grano y de vino" (Deut. 33:28; comparar con Gén. 14:18). La palabra técnica *tirosh* ("vino nuevo"), que se usa en este último pasaje, es suficientemente clara para indicar que Moisés se refería a jugo de uvas recién exprimido.[8] El hecho de que Eclesiastés haga la misma asociación de pan y vino que se hace en otras partes de la Biblia (Sal. 4:7), sugiere que en este pasaje también se está refiriendo al jugo de uva.

Eclesiastés va aún más allá: nos exhorta a cuidar de nuestra apariencia: "En todo tiempo sean blancos tus vestidos, y nunca falte ungüento sobre tu cabeza" (9:8). En el contexto de la Biblia, la referencia a "vestidos blancos" y a "ungüento", o aceite sencillamente, sig-

nifica tener siempre puestos vestidos renovados (blancos) y limpios, y perfume, como una expresión de gozo y festividad.[9] En otras palabras, ponte en la disposición de celebración y no en un talante de tristeza, lamentos y ayuno. Jesús está en la misma línea de pensamiento cuando advierte a sus discípulos: "No seáis austeros como los hipócritas; porque ellos demudan sus rostros [...]. Pero tú [...] unge tu cabeza y lava tu rostro" (Mat. 6:16, 17). La religión a menudo ha sido asociada con tristeza y privaciones; algunos piensan que cuanto más tristes estén y cuanto más dejen de gozar de la vida, tanto más cerca están de Dios. La religión de la Biblia es opuesta a esta mentalidad; porque Dios es el Creador, la religión implica que deberíamos recibir y gozar lo que Dios nos ha dado. El ideal tradicional de los puritanos de usar una vestimenta estricta y rigurosa, y de rehusar todo gozo físico, no es el ideal bíblico.

Eclesiastés enfatiza el valor de la vida y del gozo de la vida. Él nos anima a "goza[r] la vida" (9:9). Es interesante que esta frase se aplica a la vida conyugal: "Goza de la vida con la mujer que amas, todos los días de la vida de tu vanidad que te son dados debajo del sol" (9:9). Esta es, primero, una invitación a abrir nuestros ojos y reconocer el valor y la belleza que hay aquí, como lo sugiere la traducción literal: "para ver vida". Porque la vida está aquí y, sin embargo, no la vemos. Nuestros ojos pueden estar en otra parte. Esto significa estar atentos a lo que se nos ha dado más bien que mirar a otros lugares. Implica gratitud y fidelidad, la condición fundamental para la felicidad conyugal. Es doblemente imperativo: Estoy agradecido porque la amo, debido a la relación singular que tengo con ella; y estoy agradecido porque ella es el don de Dios para mí, debido a la relación singular que tengo con Dios. Es tanto un movimiento mío, como un movimiento hacia mí.

Eclesiastés expande esta idea por medio de la imagen de la "parte": "Porque esta es tu parte en la vida, y en tu trabajo con que te afanas debajo del sol" (9:9). La palabra hebrea para "parte", *héleq*,

es un término técnico para el espacio otorgado a los humanos en su existencia. En la Biblia, el término a menudo está asociado con "herencia", refiriéndose al trozo de tierra dado durante la distribución de la Tierra Prometida (Jos. 19:9). Es un regalo, lleno de promesas, y una responsabilidad de cuidarla y de explotarla.

La vida en la mano de Dios no es pasiva. Está llena de vida. Eclesiastés nos llama a "hacer" (9:10). No el trabajo apresurado para cubrir nuestra angustia y darnos una buena conciencia rápida, o la obra del mercenario para agradar a su jefe y a la sociedad. Se requieren nuestra iniciativa y nuestra pasión. Y, no obstante, el trabajo permanece dentro de nuestra capacidad humana. Somos responsables de encontrarlo. Debemos hacerlo con todas las fuerzas que tenemos a nuestra disposición y, no obstante, no sobreestimarnos. "Todo lo que te viniere a la mano para hacer, hazlo según tus fuerzas" (9:10). El lenguaje de esta frase nos recuerda la Creación. La palaba "todo" (*kol*), que introduce la frase, y la repetición del verbo "hacer" (*'asah*) se encuentran juntos en el marco del sábado, en la conclusión de la historia de la Creación (Gén. 2:1-3). Si añadimos la palabra "mano", entendemos que esta obra de nuestra mano es también una obra de Creación. La obra humana es una respuesta a la Creación divina. Al mismo tiempo transmite, implícitamente, la verdad del mandamiento del sábado, que es la respuesta humana directa a la Creación, y repite como un eco nuestro pasaje de Eclesiastés sobre las mismas palabras:

> "Acuérdate del sábado para santificarlo. Seis días trabajarás, y **harás toda** tu obra; mas el séptimo día es reposo para Jehová tu Dios; no **hagas** en él obra alguna [...]. Porque en seis días **hizo** Jehová los cielos y la tierra, el mar, y **todas** las cosas que en ellos hay, y reposó en el séptimo día; por tanto, Jehová bendijo el día de reposo y lo santificó" (Éxo. 20:8-11).

La imitación humana de Dios en acción implica la imitación humana de Dios en el sábado. Cualquier reflexión religiosa sobre el trabajo debería implicar una reflexión acerca del sábado. Lo inverso también es cierto: la verdad del sábado implica una cierta filosofía del trabajo. Por eso, el texto acerca del trabajo en Eclesiastés implica el texto del sábado. Las lecciones de esta conexión, en el contexto de este pasaje de Eclesiastés, son múltiples. Primero, el trabajo es una expresión humana de la imagen divina. Creamos así como él creó. Desde esa perspectiva, el trabajo corresponde al dominio sagrado. Es interesante el hecho de que la palabra hebrea para "trabajo", *avodah,* significa también "adorar". El trabajo, entonces, debe ser realizado con el mismo sentido de lo sagrado que lo es un culto de adoración. Debe uno trabajar plenamente, cuidadosa y atentamente, esforzándose por hacer lo mejor que se pueda, como dice Eclesiastés, "todo" y "según tus fuerzas".

Al mismo tiempo, el trabajo debería quedar dentro de las proporciones humanas. Es solo en proporción a "tus fuerzas". El trabajo nunca debería aplastar a uno; está en "tu mano". Uno debe controlarlo. En esa conexión, el sábado ayuda a poner el trabajo en su perspectiva correcta. Este es el día cuando estamos libres del trabajo. Este es el día cuando todos somos iguales, y ya ninguno trabaja para nosotros. Este también es el día cuando recordamos al Dios de la Creación: el día de descanso, cuando aprendemos a ponernos en su mano, a confiar en él más allá de la tumba. Eclesiastés se refiere a la tumba en el contexto del trabajo: "Porque en el Seol, adonde vas, no hay obra, ni trabajo, ni ciencia, ni sabiduría" (9:10).

Cómo afrontar la falta de sentido

Es solo en la mano de Dios que somos capaces de seguir los ojos de Eclesiastés y ver lo que él ve, y afrontar la insoportable falta de sentido. Eclesiastés desenvuelve su primera observación en una forma poética. En dos estrofas de cinco versos cada uno, él hace una

analogía entre la injusticia de la vida (9:11) y la injusticia de la muerte (9:12).

En la primera estrofa confrontamos la injusticia de la vida: cosas buenas ocurren a personas malas, y cosas malas suceden a personas buenas. Uno que no es veloz gana la carrera, implicando que el veloz no gana; la batalla no es del fuerte, implicando que el fuerte la pierde; el pan no se da al sabio, implicando que se da al necio; las riquezas no son para los hombres prudentes, implicando que son para los simples; y el favor no es de los elocuentes, implicando que los hombres hábiles no se benefician con ningún favor. De ambos lados quedamos sorprendidos por lo inesperado. Pero, si del lado del sabio esta suerte es injusta, del lado del necio tiene un final feliz. Eclesiastés no está mencionando el fracaso del sabio. Meramente está observando el éxito inmerecido del necio.

En la segunda estrofa, hace una comparación entre este éxito "inesperado" y la muerte "inesperada" que caerá sobre los hijos de los hombres, "como los peces que son presos en la mala red" o " las aves que se enredan en el lazo" (9:12). La segunda observación nos provee la clave para entender y aceptar la injusticia del primer escenario. Así como la muerte cae inesperadamente sobre los hijos de los hombres, el éxito cae inesperadamente sobre el necio. El carácter absurdo de la muerte explica el carácter absurdo del éxito. La razón del éxito, explica Eclesiastés, no es el mérito, no es Dios; es solo un accidente, sin ninguna razón: "tiempo y ocasión acontecen a todos" (9:11). Esta declaración ocupa el centro del poema. Y, como Eclesiastés identifica lo inesperado de la muerte como un "mal", la identificación también se aplica a lo inesperado del éxito. Esta clase de éxito es mala, así como lo es la muerte. Irónicamente, este paralelismo pone al necio en una posición incómoda. Del mismo modo, el éxito inmerecido del necio se relaciona con la trampa que cautivó al ave; se espera que el éxito llegue a ser una trampa para él.

Este paralelismo también consuela al veloz, al sabio, al fuerte, al hombre prudente y al elocuente: todos los que merecen ganar. Eclesiastés reconoce la injusticia de su suerte. Mientras hace esta observación, al mismo tiempo reconoce que ellos permanecen de todos modos del lado correcto. Él reconoce su habilidad y su sabiduría. El éxito, el pan y las riquezas no demuestran nada del valor real de esa persona. De acuerdo con el escenario de Eclesiastés, es, en realidad, lo contrario. Al reconocer esto, Eclesiastés desconecta el éxito, el pan y las riquezas del valor de la persona, porque estas cosas no son valores en sí mismos. El único valor real es el hombre sabio, cuya sabiduría no depende del éxito. No es porque uno es rico que es sabio; inversamente, no es porque es pobre que no es sabio.

Eclesiastés ilustra este punto con la parábola del pobre hombre sabio, cuya sabiduría salvó a la pequeña ciudad de las manos de un rey poderoso. Notamos, de paso, el contraste entre el "hombre pobre, sabio" en la "pequeña ciudad, y pocos hombres en ella", y "viene contra ella un gran rey, y la asedia y levanta contra ella grandes baluartes" (9:14). De este conflicto, el rey poderoso surge como ridículo y la sabiduría del hombre pobre es tanto más sorprendente. Y no obstante, nadie reconoce a este sabio. La lección de la parábola es que "Mejor es la sabiduría que la fuerza", aunque "la ciencia del pobre sea menospreciada" (9:16). Podríamos extender la lección a los otros fracasos: el veloz sigue siendo más veloz, aunque perdió la carrera; y el hombre prudente y el elocuente siguen siendo más inteligentes aun cuando sean pobres y no populares. Eclesiastés concluye que un pecador de éxito, armado con "armas de guerra", "destruye mucho bien" (9:18). El hecho de que el pecador tenga éxito no significa que sea bueno; el éxito, por lo tanto, no es un valor en sí mismo. Lo importante no es tanto lo que hayas logrado y por lo que seas reconocido; lo importante es quién eres realmente.

Referencias y notas

1. El perro era el animal más despreciado en la cultura del antiguo Cercano Oriente, ya que merodeaba en los basureros de las aldeas. En la Biblia se lo asoció con la impureza, el consumo de carnes inmundas (Éxo. 22:31) y aun de la carne humana (1 Rey. 14:11). *Perro* era a menudo un término que designaba a una persona despreciada (1 Sam. 17:43), los enemigos de Israel, o los enemigos de Dios (Sal. 22:16; 59:6), los impíos (Sal. 22:16; Isa. 56:10, 11). El libro del Apocalipsis llama "perros" a los que estarán excluidos del Reino de Dios (Apoc. 22:15).
2. El león era respetado por sus cualidades nobles y grandiosas, su poder (Prov. 30:30) y su valor (Prov. 28:1); se usaba como una metáfora para designar a Judá (Gén. 49:9), el rey (Prov. 19:12), y a Dios mismo (Job 10:16). En el libro del Apocalipsis, el Mesías es llamado "el León de la tribu de Judá" (Apoc. 5:5).
3. El texto hebreo tradicional (texto *masorético*) usa *bajar*, "elegir", pero muchas versiones han preferido leer *jabar*, "unir", sobre la base de otros manuscritos.
4. La palabra hebrea *hayyim* significa tanto "vida" como "los vivos" (plural de la palabra *hay*, "viviente").
5. Ver C. L. Seow, *Ecclesiastes*, p. 300.
6. Traducido por la *New Jewish Publication Society* (*NJPS*).
7. La palabra *bitajon* aparece veinte veces en estos pasajes.
8. La palabra hebrea *tirosh* se deriva de la raíz *yarash*, "expulsar" (comparar con Miq. 6:15). La palabra *yayin*, usada en Eclesiastés (9:7), es ambigua, y podría referirse tanto al vino alcohólico como al jugo de uvas recién exprimidas.
9. Esther 8:15; Jueces 10:3; 2 Samuel 14:2; Salmo 23:5.



Las moscas en el perfume

El libro de Eclesiastés está lleno de alusiones a animales e insectos, que transmiten lecciones espirituales. Como ya hemos notado acerca de las alas de "la mariposa jactanciosa" (Introducción), Salomón era un experto en animales y "disertó sobre los animales, sobre las aves, sobre los reptiles y sobre los peces" (1 Rey. 4:33). En el capítulo precedente, él se refirió de hecho a las aves y los peces (9:12); también habló acerca de los perros, los leones (9:4), el ganado (2:7) y bestias en general (3:19, 21). En este capítulo, él alude a dos serpientes, un ave y un grupo de moscas para enseñar su lección.

La necedad arruina la sabiduría, así como unas "moscas muertas hacen heder y dar mal olor al perfume" (10:1). Siempre es el mismo problema que perturba a Eclesiastés: la mezcla de necedad y sabiduría. Hasta aquí, él luchó tratando de identificar la sabiduría aparte de la locura, separar la una de la otra, y actuó como contador (7:27, 29). Ahora, la situación se está poniendo más dramática. La locura no solo se está mezclando con la sabiduría; penetra en las células de la sabiduría y afecta su misma identidad. Los necios son como moscas, o para decirlo en un lenguaje moderno, como microbios; están en todas partes, y han contaminado todo.

En las escuelas

Este es el último lugar en el que se esperaría que estuvieran los necios. Y, no obstante, Eclesiastés los ve desfilar en el mundo acadé-

mico. Los necios están enseñando clases desde las escuelas secundarias hasta las universidades. Eclesiastés ve a los necios entre los profesionales de la sabiduría, que se especializan en el tema de la sabiduría. Aun los verdaderos sabios, originalmente "estimados como sabios" (10:1), se han corrompido. Es sorprendente cómo "una pequeña locura" hace su parte. Un pequeño compromiso con el error o una presuposición falaz son suficientes para arruinar todo el producto. El problema es que el enseñar está vestido de sabiduría. La necedad ha tomado su lenguaje, su forma de razonar, y llega por ello a ser más respetable.

Piensa, por ejemplo, cómo el evolucionismo se ha introducido en los círculos académicos y ha invadido todas las disciplinas bajo los nobles títulos de Ciencia y Razón. Cualquier individuo que intentara dar otro discurso sería sospechoso de ser un "necio". Esta es exactamente la clase de actitud que está bajo la observación satírica de Eclesiastés. De repente, al llegar a este tema, el sabio, que normalmente es muy racional y se preocupa mucho por la integridad, llega a ser irracional y puede aun perder su genio en la discusión.

Eclesiastés usa las imágenes de su tiempo para ilustrar esta extraña conducta: "El corazón del sabio está a su mano derecha, mas el corazón del necio a su mano izquierda" (10:2). Eclesiastés no está dando aquí una lección dudosa de anatomía. Él está usando el humor para sugerir la inconsistencia de este hombre. De hecho, él posee sabiduría; el corazón, el asiento del pensamiento y de la sabiduría está allí (1:16; 1 Crón. 29:18; Éxo. 31:60). No obstante, el corazón, que le da la capacidad de pensar con sabiduría, está relegado al lado izquierdo. Este es el lado generalmente asociado con el engaño (Juec. 3:15, 21; 2 Sam. 20:9, 10), mientras que el lado derecho es el lado de la bendición y la capacidad singular (Gén. 48:14; Eze. 21:22). Decir que él tiene su corazón "a su mano izquierda" implica que él ya no piensa más. Solo es guiado por sus impulsos y sus pre-

juicios. Esto no le impide enseñar con autoridad y decir a todos los demás que son necios (10:3).[1]

Eclesiastés nos dice que el supuesto sabio aun tiene el apoyo y el honor de las autoridades: "la necedad está colocada en grandes alturas" (10:6). Otra vez tropezamos con la misma falta de sentido que ya ha exhibido en el capítulo anterior acerca de que "no es de los ligeros la carrera", etc. (9:11). Vacilamos cuando encontramos la misma injusticia, que Eclesiastés denuncia como un "error" cometido por el gobernante: "Vi siervos a caballo, y príncipes que andaban como siervos sobre la tierra" (10:7). El necio es tomado en serio y honrado, mientras que el sabio es humillado. Entonces, no sorprende que la autoridad[2] que promovió al necio perderá su compostura contra ti (10:4a). En ese caso, aconseja Eclesiastés: "no dejes tu lugar" (10:4b). Sigue fiel a tus convicciones, sin perder tu serenidad.[3]

"Porque la mansedumbre hará cesar[4] grandes ofensas"[5] (10:4c). El verbo hebreo *rp'*, traducido como "hará cesar", o "cesar", puede tener que ver con la reconciliación y el perdón (ver Sal. 60:2; 103:3). La idea es que, permanecer en calma, con un espíritu de paz y perdón mientras uno se mantiene firme en sus convicciones, permitirá ganar a la persona y reparar la ofensa causada por la necedad. Santiago da el mismo consejo con el mismo lenguaje: "Sepa que el que haga volver al pecador del error de su camino, salvará de muerte un alma, y cubrirá multitud de pecados" (Sant. 5:20). No es suficiente estar en lo correcto delante de un oponente. También es necesario crear una relación amistosa con él, de tal modo que él pueda escuchar y ser convencido.

En el lugar de trabajo

Ahora que los necios están detrás de sus escritorios y ocupan el lugar de trabajo, los vemos en acción y los escuchamos hablar. Se revelan a sí mismos. Están atrapados por su trabajo y sus palabras. Salomón ha aludido a esa posibilidad, al relacionar la falta de senti-

do de que "no es de los ligeros la carrera" con la falta de sentido de la "trampa" de la muerte (9:11, 12). Cuando estamos en una posición no por causa de nuestras habilidades ni del conocimiento correcto, sino sencillamente por causa de nuestras buenas conexiones y nuestras sonrisas compradoras, entonces la posición llega a ser una trampa para nosotros y se expone nuestra necedad.

La primera ilustración ha sido tomada, de hecho, del dominio de las trampas: "El que hiciere hoyo caerá en él" (10:8). El hoyo del que habla Eclesiastés es una trampa para animales (ver Sal. 7:15; Jer. 18:22). Siendo que esas trampas eran camufladas, los cazadores debían ser especialmente cuidadosos; de otro modo, podrían caer en el hoyo que ellos mismos hicieron. La misma conducta necia se nota en un albañil malo que es mordido por una serpiente escondida entre las piedras de una pared, porque él no conoce la naturaleza de esas piedras; o el mal obrero en una cantera que es herido, por causa de su torpeza, por las piedras que manipula; o el mal carpintero que se golpea repetidamente con el martillo; el mal leñador que no sabe cómo usar su hacha y pierde una energía enorme por un puñado de ramitas. Tal conducta es ridícula e ineficiente. Lo que aquí falta es la sabiduría correcta. La lección implicada en estos proverbios es la misma que la primera lección. Si el necio ha sido puesto en el lugar que debe ocupar tu experiencia, ¡no te preocupes! Solo espera: el trabajo que él hará será su propia trampa y, entonces, la sabiduría genuina, la tuya, será necesaria.

Se hace la misma observación acerca de las palabras de los necios. Los necios fueron promovidos como si fueran sabios. Pero, cuando hablan, su lengua revela quiénes son realmente. La primera ilustración es la del encantador de serpientes (10:11). Eclesiastés usa una expresión muy poco común, que en hebreo significa "amo de la lengua", probablemente refiriéndose intencionalmente a la lengua venenosa de la serpiente y/o su propia lengua que debía dominar la serpiente. Si el encantador de serpientes no sabe las palabras

mágicas correctas, el silbido correcto, el movimiento correcto, o cómo entender a la serpiente, la serpiente lo morderá, y entonces se revelará como un hombre falso: "de nada sirve el encantador" (10:11). En otras palabras, él no es "mejor" que ningún aficionado: él no es el "amo de la lengua".

Este primer ejemplo anticipa los versículos siguientes que hablan acerca de la lengua del necio, que lo revelará como tal. La cara del necio que habla es descrita con un lenguaje muy evocador, casi como una caricatura satírica. "Los labios" (10:12) está expresado en una forma plural, que no es la que regularmente se usa para dos, implicando que tiene más de dos labios. El necio es tan hablador (10:14), que da la impresión de que tiene muchos labios en su boca. Estos numerosos labios "a él lo engullen" (10:12, BJ). Él es devorado por sus propias palabras, un autocanibalismo que ya caracterizó al necio en 4:5. Desde el comienzo hasta el fin de su charla (10:13), él está siempre hablando necedad, de modo que al fin estamos todavía en el comienzo. El necio permanece para siempre en el presente y no se ocupa del futuro, no contribuye en nada: "no sabe nadie lo que ha de ser" (10:14).

Eclesiastés concluye su sátira acerca del necio hablador con una nota irónica. El necio, que estaba caminando "por el camino" (10:3), mostrando el camino a todos y llamando necios a todos, no sabe él mismo "por dónde ir a la ciudad" (10:15). La lección es notable. El necio ahora está perdido y no puede recibir ayuda de nadie, ya que todos son necios para él. El necio nunca encontrará la ciudad y no ayudará a nadie.

En el trono

En esta última sección del capítulo, no hay más hombres sabios. Y, como no tenemos más sabios, solo quedan los necios. Por lo tanto, no tenemos punto de referencia, ninguno sabe que ellos son necios. Solo está sentado en el trono un niño inmaduro. No hay nadie

para aconsejarlo. Los príncipes están muy ocupados en fiestas, aunque solo es de mañana. La situación es alarmante: "¡Ay de ti, tierra, cuando tu rey es muchacho, y tus príncipes banquetean de mañana!" (10:16). Una crisis de liderazgo ocurre en medio de la capital de la "tierra".[6] El versículo anterior (10:15) terminó con una referencia a "la ciudad". Si el versículo 16 habla de la tierra, es porque lo que ocurre en la ciudad tiene repercusiones en todo el país. Esta asociación de "el rey" y "la ciudad" apunta a la parábola de la ciudad salvada por un sabio pobre (9:13-15). Solo que, esta vez, no queda ningún sabio en el vecindario para salvar la ciudad, y un "muchacho" está en el poder. La palabra hebrea para "muchacho", *na'ar*, es la misma que usó Salomón cuando se calificó a sí mismo como un "joven, y no sé cómo entrar ni salir" (1 Rey. 3:7). Él pidió sabiduría para que lo ayude a gobernar, lo que compensaría el ser "joven". El uso de la misma palabra en Eclesiastés implica, entonces, la falta de sabiduría de este rey. La palabra *na'ar* significa también "siervo"[7] (Gén. 22:3), por lo que es alguien que no es de la familia real; por lo tanto, no se esperaba que fuera el rey, sino un usurpador.

Los príncipes, líderes de la Nación, se permiten gozar de placeres en la mañana, y por ello son incapaces de afrontar sus deberes durante el día. Lo que falta en esa ciudad es sabiduría, legitimidad y dominio propio. Las consecuencias de esta crisis de liderazgo son desastrosas: "se llueve la casa" (10:18). La palabra "casa" no solo se refiere a una casa literal. El artículo definido sugiere que Eclesiastés tiene en mente una entidad nacional. En hebreo, esta palabra designa al palacio (1 Rey. 7:8), o más bien al Templo (1 Rey. 6:2, 3, 38). Estos líderes han perdido completamente su sentido de responsabilidad y sus prioridades espirituales. No se interesan en la administración de la ciudad ni en el Templo. No solamente se está desmoronando la vida política, sino también la adoración y la vida religiosa. Estos líderes están preocupados únicamente por banquetes y dinero. El verbo "sirve", también traducido como "responder", (*anah*),

que aquí está asociado con el dinero, a menudo se usa en la Biblia con Dios como sujeto, especialmente en los Salmos (Ose. 2:21; Sal. 3:4; 13:3; etc.). Además, el dinero está puesto en una perspectiva cósmica, está relacionado con "todo" (*kol*): "el dinero sirve para todo" (10:19). El dinero ha ocupado el lugar de Dios. Es todo lo que importa: dinero, dinero, dinero. La sabiduría ha desaparecido completamente.

Comenzó con unas pocas moscas en el perfume. Al principio, el olor se corrompió, la sabiduría se estaba mezclando con la locura. Luego, la sabiduría se contaminó; la necedad entró en su textura. Ahora, alcanzamos la etapa final: la necedad reina y la sabiduría ha desaparecido. No hay más perfume; solo moscas. Comenzó en la intimidad del "corazón" (10:2). Luego salió al exterior, gracias a un solo necio que camina y enseña "por el camino". Poco a poco, entró en el mundo académico (10:3); luego se infiltró en la administración (10:6) y llegó a ser plural, "siervos a caballo" (10:7). Luego invadió las oficinas, las fábricas, los lugares de construcción y los negocios (10:8-11). Después de eso, las palabras se repiten por todas partes en la prensa, la radio, la televisión e Internet. Finalmente, alcanzó al Gobierno (10:16) y las oficinas centrales religiosas (10:18). La última palabra de esa letanía es "todo" (10:19). La necedad está en todas partes.

Pero, no está realmente en todas partes. En los pliegues de la lamentación, aparentemente fuera de lugar, se asoma una bendición: "¡Bienaventurada tú, tierra, cuando tu rey es hijo de nobles, y tus príncipes comen a su hora, para reponer sus fuerzas y no para beber!" (10:17). Esta tierra aparece en contraste con la otra tierra. Es una bendición en vez de una maldición. Este versículo es una "bienaventuranza" como las que se encuentran en los Salmos (pronunciadas sobre el hombre que es justo, tales como en Sal. 41:1; 65:4, etc.). Jesús usó la misma forma en sus bienaventuranzas registradas por Mateo (5:3-12).

El rey es legítimo y no un siervo inmaduro, no un usurpador. Él está calificado como "hijo de nobles"; la palabra hebrea *jorim*, traducida como "nobles", designa a la elite en la sociedad israelita, que debía proveer los gobernantes para el reino (Isa. 34:12). Los príncipes "comen a su hora, para reponer sus fuerzas y no para beber" (10:17). No hay nada de malo en participar en banquetes (el hebreo dice "comer"), mientras se haga en momentos adecuados y con el propósito de fortalecerse, y no para tener orgías. Los buenos líderes se caracterizan así por sus "fuerzas". La palabra *gebura*, que se da en oposición a la ebriedad, implica vigor físico, pero también está conectada con el Espíritu de Dios, la sabiduría y la comprensión. La "sabiduría", en el libro de Proverbios, testifica de esto: "Conmigo está el consejo y el buen juicio; yo soy la inteligencia; mío es el poder" (Prov. 8:12, 14; comparar con Isa. 11:2). Estos líderes no son solo físicamente fuertes y abstinentes, también son sabios y pertenecen al bando de Dios.

Este grupo de personas es radicalmente diferente del otro. Podrían identificarse con los santos que permanecen fieles a Dios y a sus mandamientos. Eclesiastés 10:20 está, evidentemente, dirigiéndose a personas en la tierra bendecida, que tienen un buen rey y buenos príncipes, y se comportan con sabiduría (10:17). Por cuanto pertenecen a la minoría, y por cuanto la necedad está en todas partes, deben ser cuidadosas. Alguien puede estar observándolas. Aun si el rey es inmaduro, aun si es un usurpador, "no digas mal del rey" (10:20). Aun si la administración está corrompida, "no digas mal del rico" (10:20). Y no es suficiente controlar las palabras cuando uno está en público. Tenemos que ser cuidadosos aun en la privacidad de nuestro dormitorio, cuando estamos solos con nuestro cónyuge. Hasta se debe ser cuidadoso cuando se está dormido, porque se puede hablar en el sueño; alguno puede oír las palabras y denunciarnos. Eclesiastés se refiere a las "aves del cielo" (10:20), tal vez una paloma mensajera como las que se usaban en el antiguo Egipto

para comunicarse. La siguiente línea especifica literalmente: "las que tienen alas", lo que podría ser un ave, o también un insecto, tal vez una mariposa.

El tono de tu voz (*qol*) o tu palabra (*dabar*) podría traicionarte. Jesús dio la misma advertencia: "Todo lo que habéis dicho en tinieblas, a la luz se oirá; y lo que habéis hablado al oído en los aposentos, se proclamará en las azoteas" (Luc. 12:3). Frente a la risa ruidosa, el banqueteo y los necios habladores, el sabio debería ser silencioso y no hablar. Eclesiastés va tan lejos como para animarlo a controlar sus pensamientos: "Ni aun en tu pensamiento". Porque si piensa en forma negativa o crítica de alguien, más temprano o más tarde se traicionará a sí mismo, si no por medio de sus palabras o el tono de su voz, entonces por medio de su expresión facial o el lenguaje de su cuerpo. No es suficiente ser diplomático, bondadoso y suave en la presencia del mal rey o del necio. Nuestros pensamientos y nuestras intenciones deberían estar en armonía con nuestra actitud.

Como Jesús, Eclesiastés nos advierte contra la hipocresía. No es solo una cuestión de prudencia. También es, y tal vez sea de mayor importancia, un asunto de ética. No es suficiente estar en lo correcto y pertenecer al remanente santo, el pueblo de Dios. Eclesiastés sugiere que deberíamos abstenernos no solo de criticar en voz alta y señalar con el dedo, sino también de pensar en forma negativa acerca del mal rey y de sus príncipes. El antisemitismo o el anti Islam, o el anti-lo-que-sea, no están en armonía con la pretensión de ser "sabio". Pertenecer al bando de la sabiduría no permite que usted se enoje con los necios (7:9). Aun si usted "tiene la verdad", y su rey es legítimo y los demás actúan neciamente, todavía debería guardar silencio y ni siquiera pensar que son necios. Llamar a otra persona necio es una característica de los necios (10:3).

Referencias y notas

1. Esta interpretación puede estar implícita en la traducción literal de la frase: "él dice a todos: necio él".
2. La palabra hebrea para "príncipe", aquí, es *shalit,* que designa a un administrador de algún tipo (Gén. 42:6), pero no al administrador principal, ni al gobernador ni al rey.
3. Aquí hay un juego de palabras entre el dirigente que "pierde" su genio y el sabio que no "deja" su posición; la misma palabra *hanah* se usa en ambos casos, lo que sugiere una conexión entre ambas conductas.
4. Se usa la palabra hebrea *rp'* (sanar).
5. Esta es nuestra traducción literal; note que hemos traducido la palabra hebrea *jata'im* por su significado primario, "iniquidades".
6. Las antiguas versiones griegas y siriacas la han traducido "ciudad".
7. Esta expresión también puede ser traducida como "siervo" o "esclavo".



Los riesgos de la santidad

La última palabra de sabiduría fue un llamado a la prudencia y una recomendación: cuando la necedad está en todas partes y el rey es malo, no vale la pena pelear, intentar una revolución o siquiera quejarse, criticar y "decir mal del rey". No es productivo; es necio y pecaminoso. Al final de su larga vida de luchas contra la injusticia y la intolerancia, el filósofo francés Voltaire quedó tan chasqueado, que decidió dejar la vida pública y "cultivar su jardín". Esto no es lo que Eclesiastés está sugiriendo: que, frente a la iniquidad, huyamos de la acción y gocemos de una felicidad egoísta en un rinconcito de nuestro jardín. Por el contrario, la mejor respuesta al pecado es salir, ayudar a otros y gozar de la vida tanto como sea posible. De acuerdo con Eclesiastés, la única respuesta a un reino malo es concentrarse en la santidad, y allí ser generoso y valiente, y correr riesgos.

El riesgo de dar

Después de decir: "no digas mal del rey", Eclesiastés ahora anima: "Echa tu pan sobre las aguas" (11:1). Pasó del mundo de las palabras en contra de las personas, al mundo de la acción en favor de las personas; y entonces, de la restricción y la vigilancia, al riesgo y la apertura. Es cierto, el consejo de Eclesiastés sueña extraño, y aun opuesto a la cultura del Cercano Oriente, donde el pan es tan precioso y sagrado, que nunca nos atreveríamos a arrojarlo afuera. De

hecho, si un trozo de pan cae al suelo, lo tomaríamos en forma reverente, lo besaríamos y lo pondríamos de nuevo sobre el estante. Y ¿por qué sobre el agua? ¿Es para alimentar a los peces? La idea es más bien que el pan es entregado al fluir del río, con la esperanza de que volverá, "porque después de muchos días lo hallarás".

Para Eclesiastés, el agua está asociada con la idea de volver (1:7). Hay una costumbre entre los judíos sefarditas: cuando alguien sale de viaje, la madre echará un poco de agua sobre el umbral y hará que la persona pase sobre ella, como una buena señal de que volverá con seguridad. El mismo pensamiento es planteado por un antiguo proverbio egipcio: "Haz una buena acción, y tírala al agua; cuando se seque, la encontrarás".[1]

Lo que dice Eclesiastés, entonces, tiene un doble significado. Por un lado, es un estímulo para correr riesgos. El agua significa aventura; no sabemos adónde irá el pan. Pero el agua también significa el riesgo de que desaparezca. En el pensamiento bíblico, el agua se asocia con la nada y el caos (Gén. 1:2; Eze. 26:19-21). Cuando Miqueas habla acerca de que Dios "echará en lo profundo del mar todos nuestros pecados" (Miq. 7:19), quiere decir que Dios perdonará nuestras iniquidades (Miq. 7:18). Por otro lado, es una promesa de que una buena acción nunca se perderá, ya que el agua la traerá de vuelta a uno.

El lenguaje del Eclesiastés contiene una clara alusión religiosa. La expresión "sobre las aguas" está asociada, en la tradición bíblica, con el evento de la Creación (Gén. 1:2). Al usar esta expresión específica, Eclesiastés está sugiriendo que Dios, el Creador, está en el control. La orden de "echar tu pan sobre las aguas" es, entonces, más que una mera invitación a la caridad; es un llamado a la fe. Uno recibirá el pan de vuelta sólo si corre el riesgo de perderlo. Y la fe implica este riesgo. Esta paradoja está a tono con el constante recordativo de Eclesiastés de que la sabiduría puede ser encontrada en el corazón de la necedad y viceversa. Esta locura de arrojar el pan es un

movimiento sabio, ya que al soltarlo se lo encontrará. Jesús plantea la misma paradoja cuando dice: "El que halla su vida, la perderá; y el que pierde su vida por causa de mí, la hallará" (Mat. 10:39).

La verdad escondida en el proverbio de Eclesiastés tiene muchas aplicaciones. Por supuesto, primero se relaciona con dar el pan a los pobres (y no a los ricos). Al dar el pan a los pobres, uno corre el riesgo de no recibir nada a cambio. Usted hace este gesto porque la importancia del don no es para uno, sino para la persona a la que se lo da. Si da con la expectativa de una recompensa, ya sea sencillamente la gratitud del pobre, alguna clase de servicio a cambio o sencillamente la recompensa de una buena conciencia, no es un don, es gratificación propia.

Lo mismo se aplica a los asuntos espirituales. Si servimos a Dios para que nos bendiga, o para sentirnos bien o aun para ganar el Reino de Dios, no estamos sirviendo a Dios, sino a nosotros mismos. Demasiado a menudo, la religión ha sido comprendida como un trato de "dar a fin de recibir" entre los humanos y Dios, como una clase de inversión bancaria. Damos nuestras ofrendas, vamos a las reuniones religiosas y hacemos nuestros sacrificios para Dios, y luego esperamos, a cambio de ello, y aun lo demandamos, que él nos proteja y nos envíe en abundancia lo que hemos dado. Si esto ocurre, si terminamos siendo ricos y felices, entonces pensamos que lo merecíamos; si no, nos preguntamos cómo es este Dios, y más temprano o más tarde dejaremos de dar y nos apartaremos de este Dios.

No es la primera vez que Eclesiastés se ocupa de este concepto errado. Antes, solo estaba observando que este razonamiento no encuadra dentro de la realidad de la vida: No "es de los ligeros la carrera [...] ni aun de los sabios el pan" (9:11). Ahora, él provoca la injusticia de la situación, animándonos a dar sin esperar nada. Pero, él no dice que dando terminaremos no teniendo nada. Sencillamente enfatiza que el dador no debe esperar nada. Es interesante

que, acerca del pan, dice que "lo hallarás", lo que significa que llega como una sorpresa. En el pensamiento de Eclesiastés, "hallarlo" siempre está asociado con el fracaso. La única cosa segura que Eclesiastés encuentra es que no lo puede encontrar (7:27, 28; 8:17). El pan sólo se halla "después de muchos días", es decir, cuando ya hemos olvidado esto. Aun con la fe de que Dios está detrás de todo, cuando el milagro ocurre y encontramos el pan, nos sorprendemos. No lo esperábamos. No lo merecíamos. Es pura gracia y, por lo tanto, nuestros corazones están llenos de gratitud hacia Dios.

Eclesiastés no está hablando únicamente acerca de un acto único de caridad. "Reparte a siete, y aun a ocho" (11:2). El hebreo para "reparte" es *héleq*, que significa "porción". Divide tu pan en siete o aun en ocho porciones. Comparte tu pan con siete u ocho personas. Los números no han de tomarse en forma literal (ver Miq. 5:5). Este es un recurso literario para sugerir un gran número, o aun más. La intención es, otra vez, animar a la generosidad. Pero, esta vez, Eclesiastés amplía el pedido. La invitación de dar libremente se extiende no solo a una persona, sino también a muchas.

El riesgo de la fe

Se dan dos argumentos para convencer a quien da de que sea generoso. El primero es negativo, y se ocupa del temor a los desastres (11:2-4). El segundo argumento es positivo y se refiere a "la obra de Dios" (11:5). Ambos argumentos están basados en el riesgo de la fe. La frase "no sabes" se repite cuatro veces (11:2, 5, 6) y se relaciona con ambos argumentos. "No sabes", por lo tanto, no debemos tener temor de dar. "No sabes", por lo tanto deberías confiar.

El temor a las dificultades está ilustrado por los elementos naturales: las nubes y la lluvia sobre la tierra, el árbol que cae hacia el sur o el norte, el viento, y la siembra y la cosecha del agricultor en el campo. Estos son fenómenos que los seres humanos no pueden comprender ni controlar: "¿Quién podrá comprender la extensión

de las nubes, y el sonido estrepitoso de su morada?" (Job 36:29). La caída del árbol y el soplo del viento no son predecibles. Así "como no sabes" adónde caerá el árbol, si al norte o al sur, es decir, en cualquier parte,[2] no sabemos adónde soplará el viento. En el libro de Eclesiastés, el viento es un símbolo de cosas que no son predecibles ni confiables. Esta idea se repite una y otra vez en el libro mediante la expresión recurrente: "correr tras el viento" (NVI) ("aflicción de espíritu", en RVR 60) [1:14; 2:11, 17, 26; 4:4, 6, 16; 6:9], lo que significa que es imposible de tomar (ver también 1:6).

No obstante, alega Eclesiastés, lo no predecible de estos elementos no impide que el agricultor siembre y coseche. Si el agricultor tuviera que depender de los elementos para sembrar y segar, nunca sembraría ni cosecharía. Por lo tanto, el riesgo es un factor necesario para la supervivencia: "El que al viento observa, no sembrará; y el que mira a las nubes, no segará" (11:4). Si no quieres dar porque tienes miedo del viento, entonces no sembrarás ni cosecharás por causa de ese temor. Este temor es ridículo y aun peligroso, siendo que puede traer hambre y muerte. El temor de dar, como medida de prudencia porque tienes miedo de perder, en última instancia te conducirá a perder todo.

La obra de Dios está ilustrada por "el camino del viento" y la formación del niño en el vientre de la madre encinta. Así como "no sabes" adónde va el viento ni de dónde viene, y "no sabes" cómo crecen los huesos en el vientre de la madre, "así ignoras la obra de Dios, el cual hace todas las cosas" (11:5). La Creación es la clave de esos misterios, así como lo es para los misterios de los elementos naturales. En forma significativa, "el camino del viento" señala al viento que estaba detrás de las nubes, la caída del árbol, el acto de sembrar y cosechar. Del mismo modo, la "plenitud" de la mujer encinta anticipa al niño, apunta a la "plenitud" de las nubes, que anticipa la lluvia. Todos estos fenómenos, sean percibidos como negativos o positivos, manifiestan el poder de Dios en la Creación. El viento (*rúaj*), el

"Espíritu" (en hebreo son la misma palabra), alude al *rúaj* que "se movía sobre la faz de las aguas" (Gén. 1:2), anticipando el acto divino de la Creación. Del mismo modo, las imágenes del embarazo, implícito en la "plenitud" de la nube y explícito en la "plenitud" de la mujer, y la referencia al crecimiento de los huesos, aluden al proceso misterioso de la Creación. Es interesante el hecho de que Jesús asoció estas dos imágenes al describir a Nicodemo cómo es el nacimiento de arriba: "El viento sopla de donde quiere, y oyes su sonido; mas ni sabes de dónde viene, ni a dónde va; así es todo aquel que es nacido del Espíritu" (Juan 3:8).

La fe en la Creación está detrás del acto de dar pan, así como está detrás del acto de darnos a Dios. El acto de dar, entonces, llega a ser la expresión de nuestra fe en el poder divino de la Creación. No solo porque confiamos en Dios aun en nuestra pérdida, sino también sencillamente, porque reconocemos que, como sus criaturas, dependemos totalmente de él. Así como se describe a Dios en la historia de la Creación como el que "da", los que creen en Dios como su Creador deberían "dar", no para recibir, sino como su respuesta natural y obvia a lo que han recibido de él. La gracia de Dios, que da, nos impulsa a dar.

De modo que la enseñanza inmediata de esta lección objetiva es la acción. Sea que sembremos por la tarde, por la mañana, o tanto de tarde como de mañana, el resultado no depende de nosotros. Por lo tanto, concluye Eclesiastés, corre el riesgo de sembrar en todo tiempo, porque "no sabes" (11:6). Lo que no sabemos es el "bien" de la conclusión de Dios: "no sabes [...] si lo uno y lo otro es igualmente bueno" (11:6). La palabra "bueno" (*tov*), la palabra clave de la Creación, es la última palabra del párrafo. La gracia de Dios, aun en nuestro don, tiene la última palabra. Paradójicamente, la implicación de la fe en Dios no es pasividad y pereza (siendo que confiamos en Dios, ¿no deberíamos permitir que él hiciera la tarea por nosotros?). Por el contrario, la lección es un llamado a la responsabili-

dad y la diligencia, no obstante, en tensión completa con la idea de la gracia de Dios. Aun mi don es un don de Dios.

El riesgo de la vida

Nuestros ojos están inundados con la gracia de Dios. Otra vez se usa la palabra clave de la Creación, "bueno" (*tov*), como si hubiera sido una pelota que saltó del último párrafo (11:6). Este "bueno" se aplica ahora a la luz del sol, que vemos con nuestros ojos: "Suave es ciertamente la luz, y agradable a los ojos ver el sol" (11:7). En el lenguaje hebreo, la expresión idiomática "ver el sol" significa sencillamente "estar vivo" (6:5; 7:11; ver también Sal. 49:19; 58:8; Job 3:16). Porque la luz fue la primera manifestación de la vida. Todo comenzó con la inundación de la luz: "Sea la luz; y fue la luz [...] un día" (Gén. 1:3, 5). Nuestro texto (11:7, 8) está saturado con referencias a la Creación registrada en Génesis 1. Las palabras "bueno", "ver", "luz", "sol", "viviente", "hombre (Adán)", "oscuridad" y "todo" son compartidas por ambos textos. De este modo, dice Eclesiastés, enseguida después de la referencia a la luz, "acuérdese [...] que los días de las tinieblas" (11:8), lo que recuerda el texto de la Creación; nos anima a recordar de dónde venimos: de la nada, de la oscuridad. No existíamos, y aquí estamos, gozando de la luz del sol.

La vida es el don de Dios; por lo tanto, gózala plenamente. Este gozo es vuelto al pasado y se relaciona con la memoria de nuestro origen y nuestra gratitud al Creador. Pero esta primera implicación está mezclada con otra que señala al futuro. El "acuérdese" que naturalmente implica una referencia al pasado, también contiene una referencia al futuro.

Gózala más, porque la luz está amenazada por las tinieblas: "los días de las tinieblas [...] serán muchos" (11:8). Aquí Eclesiastés se está refiriendo a la muerte, ya que esos días vendrían después de muchos años de vida. Deberíamos anticipar una prolongada estadía en

la oscuridad, "muchos días", así como podemos gozar de una vida larga, "muchos años".

Eclesiastés no está promoviendo una filosofía mediocre de la felicidad. El gozo es abarcante. No sólo un momento, o unas pocas experiencias, como tal vez algún paseo de compras de vez en cuando. No medias tintas. Eclesiastés nos anima a explotar "todo", para extraer "todo" el jugo de la fruta. La pereza, o la incapacidad de "ver" y aprovechar la oportunidad, es una necedad. Tanto como podamos, deberíamos estar ansiosos por conocer "todo", por visitar todo lugar en el mundo, por saborear cada fruta, por relacionarnos con toda clase de personas y por aprender todo. El riesgo de la muerte nos lleva al riesgo de la vida.

Entonces, el llamado a gozarse es planteado a la juventud. Este es el momento de la vida en el que podemos hacer más. Tenemos más tiempo. Tenemos más fuerzas. Tenemos más apetito. Nos atrevemos más. Eclesiastés usa la referencia a la juventud como el paradigma de su reflexión acerca del riesgo de la vida. Eclesiastés primero reconoce nuestra libertad, nuestra capacidad de elegir. La felicidad se construye a la medida de nuestra libertad. Cuantas más cosas podamos hacer, más felices somos. Esto es precisamente lo que Eclesiastés está diciendo a los jóvenes. "Anda en los caminos de tu corazón" (11:9). En el pensamiento bíblico, el corazón, el centro de nuestro ser, es el asiento de las emociones, nuestro pensamiento íntimo, nuestros deseos y nuestras intenciones.

Eclesiastés se refiere otra vez a los ojos: "y en la vista de tus ojos" (11:9). Cualquier cosa que veas, cualquier cosa que te venga a la mente, avanza, "camina" en ello, tómalo y gózalo. Eclesiastés está animando a los jóvenes a hacer lo que había recomendado antes en términos generales. Él apoya los mismos riesgos de la vida. Sin embargo, él añade: "Pero sabe, que sobre todas estas cosas te juzgará Dios" (11:9). Previamente, él había llamado a recordar. La oscuridad de la muerte es una parte natural de nuestra vida; es algo que necesi-

tamos "recordar". Sin embargo, no así el Juicio. El artículo definido, *el* juicio, señala a un evento específico y único, y no a alguna clase de actividad judicial general. El Juicio es, por lo tanto, algo de lo cual debemos estar informados. Eclesiastés usa el verbo "saber". En el párrafo anterior, usó "recordar" como un incentivo para el gozo. En este versículo, "saber" se usa también en conexión con el gozar de la vida. No para desanimarnos y poner temor en nuestros gozos, sino por el contrario, para santificar nuestros gozos.

Esta nueva información no es una mera doctrina teológica para asustar al creyente. El Juicio no se da *en contra* del gozar la vida, sino como una adición, en coordinación con ello.[3] Mientras que la oscuridad es una amenaza para la vida y, por lo tanto, fue usada como un incentivo para gozar de la vida, el Juicio de Dios es, por el contrario, traído aquí como un suplemento para la vida, un incentivo para dar forma a la vida: "Quita, pues, de tu corazón el enojo, y aparta de tu carne el mal" (11:10). Aunque el Juicio de Dios es un evento externo que ocurrirá en algún momento desconocido del futuro (ver 3:17), debería afectar mi vida y la forma en que la gozo. Es interesante, y realmente significativo, que la primera implicación del Juicio se refiere al "enojo". La palabra hebrea *ka'as*, para "enojo", cubre las ideas de "tristeza" (1 Sam. 1:8), "ansiedad" (1 Sam. 1:16) y "amargura" (Ose. 12:14), y está asociada con "enojo" (Deut. 9:18) y "celos" o "envidia" (Job 5:2). En Eclesiastés está asociada con "dolor" y "enfermedad" (1:18; 2:23; 5:17). En resumen, la palabra expresa todo lo negativo que es opuesto al gozo.

La primera lección del Juicio es que deberíamos eliminar cualquier cosa que nos impida gozar de la vida y desarrollar nuestra capacidad para gozar. El Juicio nos recuerda que el gozar no solo es permitido o tolerado por Dios; es un imperativo divino, porque es nuestra "parte" asignada. Es el don de Dios; él nos llamará a dar cuenta si no nos gozamos. Una antigua tradición judía, registrada en

el Talmud, nos advierte: "Todos darán cuenta delante de Dios de todas las cosas buenas que vieron en la vida, y que no las gozaron".[4]

La segunda implicación del Juicio es nuestra responsabilidad: "aparta de tu carne el mal". Esto significa que el gozo de la vida debe entenderse y vivirse separado del mal. El gozo de la vida no significa abusar de nuestros cuerpos e ignorar las reglas básicas de la salud y la vida, mentir y calumniar, y dañar a nuestro prójimo. Gozar de la vida a la luz del Juicio de Dios, es la tarea de la sabiduría, que elige lo bueno antes que lo malo, y da forma a nuestra vida de tal modo que sea más digna de gozarse todavía.

El conocimiento del Juicio da, entonces, un sabor especial a mi gozo de la vida. Como lo dijo el apóstol Pablo: "Así que, amados, puesto que tenemos tales promesas, limpiémonos de toda contaminación de carne y de espíritu, perfeccionando la santidad en el temor de Dios" (2 Cor. 7:1). Los riesgos de la vida terminan aquí, en el sendero de la santidad.

Referencias y notas

1. *Instruction of Anksheshonq,* 19, 1, 10, en *AEL* III, p. 174.
2. La referencia al norte y al sur, los dos polos opuestos, es un artificio literario para sugerir la totalidad.
3. La *waw* que precede al imperativo *da',* "conocer", es la conjunción de coordinación "y"; no hay razón por la cual debería ser traducida como una *waw* disyuntiva ("pero"), lo que implicaría un contraste con las oraciones precedentes. De hecho, hay una *waw* ("y") antes de todos los verbos precedentes (excepto del verbo introductorio "alégrate"), lo que sugiere una serie de operaciones: "tome placer tu corazón", "y anda en los caminos de tu corazón y en la vista de tus ojos; y sabe". A muchos traductores les gusta registrar "pero" en lugar de "y", porque toman esta línea como una glosa adicional insertada por un editor ortodoxo posterior, para limitar el llamado a gozar.
4. Talmud de Jerusalén, *Qiddushin,* 4:12.



El *fin de la palabra*

Eclesiastés nos lleva ahora a nuevos horizontes con un segundo llamado a recordar la Creación (12:1). La primera invitación a recordar la Creación (11:8) precedió al llamado a "saber" del Juicio (11:9), mientras el segundo llamado a recordar la Creación sigue a la invitación a saber del Juicio (11:9). Esta secuencia no es accidental. El primer llamado a la Creación se dirigió al pasado. Era una referencia al evento pasado de la Creación, al paso de la oscuridad a la luz, del caos a la existencia. Este segundo llamado a recordar la Creación mira hacia adelante, a un evento que debería llegar cronológicamente después del Juicio, es decir, en el futuro.

En el capítulo 12, la orientación se traslada de una perspectiva individual a una cósmica. Mientras el llamado a recordar la Creación en 11:8 solo se relacionaba con la vida personal, "aunque un hombre viva muchos años", el llamado a recordar la Creación, en 12:1, se relaciona con eventos cósmicos: "se oscurezca el sol, y la luz, y la luna y las estrellas" (12:2). Mientras que el llamado a pensar en el Juicio, en 11:9, solo se relacionaba con el Juicio personal, "*te* juzgará Dios", la referencia al juicio en 12:14 es cósmica: "Dios traerá *toda obra* a juicio", juntamente con *toda cosa encubierta, sea buena o mala".*

Eclesiastés pide una respuesta personal a Dios en conexión con estos dos eventos: "Acuérdate de tu Creador"[1] (12:1), "Teme a Dios, y guarda sus mandamientos" (12:13). Y, para que estas dos invitacio-

nes se tomen seriamente, inserta entre ellas un paréntesis acerca de la autoridad y la inspiración de sus obras (12:9-12).

Acuérdate de tu Creador

Después de una alusión a la edad avanzada (12:1), Eclesiastés avanza a algo más terrible que eso: "[...] se oscurezca el sol, y la luz, y la luna y las estrellas" (12:2). El texto (12:2-6) no es acerca de la vejez, como se interpreta a menudo, sino acerca del tiempo del fin.[2]

Eclesiastés nos advierte acerca de la llegada de "los días malos" (12:1), literalmente "los días del mal". La expresión, como tal, es única en toda la Biblia. Normalmente, la Biblia usa solo el singular indefinido "día del mal [adversidad]", como ocurre en 7:14, refiriéndose a algún período particular de la vida. La expresión "los días del mal" significa algo diferente de un vago período de la vida, sean los tiempos malos o la ancianidad. El artículo definido claramente sugiere que Eclesiastés tiene en mente un momento específico en el tiempo, un momento que sobrepasa lo individual. La forma en que se presentan los eventos es típica del lenguaje escatológico: "cuando" (12:3), literalmente "en el día en que". Esta es la forma en que se presenta el gran día de la venida de Dios en las profecías bíblicas: "Cercano está el día de Jehová. [...] El sol y la luna se oscurecerán, y las estrellas retraerán su resplandor [...] en aquel tiempo [día] [...] saldrá una fuente de la casa de Jehová" (Joel 3:14-18; comparar con Zac. 3:10).

Las luminarias del cielo se oscurecen: " [...] se oscurezca el sol, y la luz, y la luna y las estrellas" (12:2). Por lo tanto, el evento de nuestro texto es mucho más cósmico y universal que las dificultades de alguna vida individual, tales como la ancianidad o la muerte. Las imágenes, de hecho, son escatológicas y apocalípticas.

Esta es también la última vez que se menciona el sol. Hasta ahora, el sol siempre ha estado brillando. En el principio, Eclesiastés había observado el curso regular del sol, levantándose y poniéndose (1:5), una señal de que "nada hay nuevo debajo del sol" (1:9). Pero ahora el sol se

oscureció, junto con las otras fuentes de luz, una señal que muestra que por primera vez sucede algo nuevo en la historia del mundo. Esta es la misma señal que el profeta Joel entiende como que anuncia la venida de Jehová: "El sol y la luna se oscurecerán, y las estrellas retraerán su resplandor [...] porque grande es el día de Jehová, y muy terrible [...]. El sol se convertirá en tinieblas, y la luna en sangre, antes que venga el día grande y espantoso de Jehová" (Joel 2:10, 11, 31). Hablando acerca de la gran tribulación del fin, Jesús predice el mismo evento cósmico: "En aquellos días, después de aquella tribulación, el sol se oscurecerá, y la luna no dará su resplandor [...]. Entonces verán al Hijo del Hombre, que vendrá en las nubes con gran poder y gloria" (Mar. 13:24, 26).

La imagen del almendro florecido (12:5) también se usa en la Biblia como una señal de la pronta venida de Dios. La palabra hebrea para almendro, *shqd*, transmite la idea de "vigilancia" y "estado de alerta". Este árbol, que en Israel florece ya en enero y febrero, es considerado como el anunciante de la primavera. Cuando el profeta Jeremías recibió la visión del almendro florecido (*shqd*), Dios interpreta la visión jugando con el significado de la palabra: "porque yo apresuro (*shqd*) mi palabra para ponerla por obra" (Jer. 1:12).

La mujer[3] que cesó de trabajar en el molino (12:3), y el hecho de que "han disminuido", sugiere que algo terrible ocurrió repentinamente. La imagen de la abrupta desaparición de los trabajadores pertenece a los eventos que ocurren en el tiempo del fin. De acuerdo con Jesús, "dos mujeres estarán moliendo en un molino; la una será tomada, y la otra será dejada" (Mat. 24:41). El siguiente versículo confirma el silenciamiento del molino, junto con el cierre de las puertas del *shuq* (12:4), es decir, el lugar del mercado, una indicación dramática del fin de todas las actividades sociales y económicas.

La atmósfera de desolación y muerte absoluta es densa: Oímos la voz de las aves de presa,[4] el lamento "de las hijas del canto" sentadas en el suelo (12:4) y el quejido de "los endechadores" que andan "por las calles" (12:5). Vemos a la humanidad (*'adam*) yendo a la

tumba (12:5), y vemos y oímos la rotura de los cántaros (12:6). Esta última imagen refleja una costumbre funeraria que todavía observan algunos judíos, de romper la *menorah*, la lámpara, probablemente con la forma de un árbol de vida, representada por la cadena (la mecha) de plata con el cuenco de oro.[5]

La visión del terror llega a su clímax con el fin absoluto: el regreso del *rúaj*, el aliento de vida (traducido "espíritu") que "vuelve a Dios que lo dio" (12:7). Como el sol, esta es la última vez que aparece *rúaj* en Eclesiastés. La primera mención de *rúaj* fue acerca del viento, que sin descanso sopla de aquí para allá; en el libro, *rúaj* nunca se podía atrapar, nunca era predecible. Ahora, *rúaj* vuelve a Dios, su fuente. El mundo y la humanidad han llegado a un fin.

No obstante, es importante comprender que Eclesiastés pone toda esta descripción temible del tiempo de angustia bajo la perspectiva de la Creación: "Acuérdate de tu Creador" (12:1, 6). La recomendación se da dos veces, al comienzo y al final de la visión. Por supuesto, es un llamado a examinar nuestras vidas a la luz de esta perspectiva; pero también es una expresión de seguridad, para recordarnos que más allá de la oscuridad, hay luz (ver 11:8). El Creador todavía está en el control. Esta es, efectivamente, la última idea del poema: "Dios que lo dio" (12:7). El *rúaj*, la vida, está en la mano de Dios. Entonces, terminamos con una perspectiva de esperanza: confiar en el Creador, que otra vez la dará. Es significativo que la "vanidad" repetida siete veces, que se identificó al comienzo del libro como la etapa de oscuridad que precedió a la Creación, se repite aquí: "Vanidad de vanidades", dice el Predicador, "todo es vanidad" (12:8). Esta correspondencia sugiere que aquí también debe seguir la Creación, que la seguirá.

Palabras de verdad

En esta situación, Eclesiastés abre un paréntesis (12:9-11), mira hacia atrás a su obra, incluyendo este libro, y repite como un eco su introducción autobiográfica (1:1). Otra vez, se usa la tercera perso-

na,[6] como ocurrió al comienzo (1:1, 12). Además, Eclesiastés se refiere otra vez a su función gobernante —"más enseñó sabiduría al pueblo" (comparar con "rey en Jerusalén", 1:1)— y a la "sabiduría".

Después de eso, Eclesiastés da un corto discurso acerca de la disciplina de la "sabiduría". El prerrequisito para la sabiduría es "escuchar"[7] (12:9). Si no estamos abiertos y atentos a las palabras, no nos alcanzarán. Recordamos que fue el pedido de Salomón a Dios: "un corazón entendido" (1 Rey. 3:9), que escuche. Escuchar es la base del resto. Una vez que escuchaste, y recibiste y prestaste una atención cuidadosa a las palabras, entonces podrás profundizar en ellas para comprenderlas completamente, y solo entonces puedes darles nuevos significados. Este era el método de Eclesiastés. Él compiló porciones de sabiduría de su propia tradición israelita, del poeta David, su padre, y de la literatura del antiguo Cercano Oriente.

Él no se contentó con recibir y tomar prestado de otros: "hizo escuchar, e hizo escudriñar" (12:9) este material. El verbo hebreo *tiqen*, que ha sido traducido "enderezar" (7:13), implica las ideas de renovación, reparación, mejora. Eclesiastés no era solo un escriba estudioso; también era creativo. Era un artista ingenioso y un pensador original. Eclesiastés añade que "las palabras de sabiduría" debían ser "agradables" (12:10). La verdad debía ser entregada con arte. El libro comienza y termina con un hermoso poema, y contiene muchos proverbios estilizados, paralelismos armoniosos, juegos de palabras y observaciones humorísticas. El rigor y la profundidad de la verdad no excluyen la belleza. Eclesiastés trabajó duro y hábilmente para producir su obra maestra.

No obstante, este texto no es meramente el producto de su esfuerzo. A través de todo el libro, Eclesiastés insistió en que la sabiduría humana era solo "vanidad" y sin valor, y debía buscarse únicamente la sabiduría divina. Eclesiastés califica estas palabras como "rectamente palabras de verdad" (12:10). La palabra hebrea traducida "rectamente", *yashar*, es la misma palabra que Eclesiastés usó para

caracterizar la obra de Dios (7:29). La expresión "palabras de verdad" (*divrey 'emet*) está asociada con Dios (2 Sam. 7:28; Sal. 119:43; comparar con Dan. 8:12). Para Eclesiastés, entonces, estas palabras son inspiradas por Dios. Y, al final de su discurso, enfatiza otra vez que "las palabras de los sabios [acababa de referirse a sí mismo como "sabio" (12:9)] fueron dadas por un pastor". Dentro de la Biblia, la metáfora del "pastor" para representar a Dios es muy familiar (Sal. 23:1; Eze. 34; Juan 10). El calificativo "un" (*'ahad*) apunta a Dios (Deut. 6:4). Pero, la evidencia más notable de que ese pastor es Dios, es que la palabra "pastor" es el sujeto del verbo "dar", que acompaña esta frase. Como ya se dijo varias veces, este verbo es una palabra clave en la historia de la Creación, y en Eclesiastés siempre está asociada con Dios. En el libro de Daniel encontramos la misma idea de que Dios es el que "da" sabiduría (Dan. 1:17). El verbo "dar" expresa, entonces, que la identidad del sujeto es Dios.[8] Todas estas "palabras de sabiduría" son "dadas" por Dios.

Eclesiastés acaba de darnos una lección acerca de la tensión que caracteriza el complejo proceso de la inspiración. Este texto es tanto el resultado de la empresa humana como de la mano de Dios. Aunque está escrito en lenguaje humano, dentro de su cultura específica, sigue siendo esencialmente el don de Dios. Esto se relaciona con el misterio de la encarnación y, por lo tanto, está más allá de nuestra comprensión humana; como diría Eclesiastés: "por mucho que trabaje el hombre buscándola, no la hallará" (8:17). No es extraño que Eclesiastés note al final de sus inspiradas palabras: "Ahora, hijo mío, a más de esto, sé amonestado" (12:12). Esta fórmula está cargada con la aguda percepción de lo sagrada y divina que es la inspiración de estas palabras. Es una sólida afirmación de integridad y suficiencia del texto. El libro del Apocalipsis termina del mismo modo: "Yo testifico a todo aquel que oye las palabras de la profecía de este libro: Si alguno añadiere a estas cosas, Dios traerá sobre él las plagas que están escritas en este libro. Y si alguno quitare de las pa-

labras del libro de esta profecía, Dios quitará su parte del libro de la vida" (Apoc. 22:18, 19). El libro de Eclesiastés se presenta como totalmente inspirado, y nos advierte contra cualquier intento de ser ecléctico acerca de él.

La imagen intrigante de los "clavos hincados" por el pastor confirma esta idea. Las "palabras del sabio", como esos "clavos hincados", tienen la intención de inducir a una mejor conducta, como los aguijones en el extremo de los palos usados para hacer mover a las ovejas; pero también ellos están bien "clavados", lo que significa que están tan firmemente implantados que son inamovibles. Tal vez las dos ideas estén relacionadas. Las palabras de sabiduría, como las clavó el gran Pastor, deberían perturbarnos y hacernos sentir incómodos; y, porque hacen eso, estamos tentados a arrancar los clavos. Es posible que en el libro de Eclesiastés haya algunos clavos perturbadores; y, por lo tanto, nos gustaría arrancarlos. Esta metáfora y la advertencia que sigue deberían impedirnos de hacer eso.

Eclesiastés continúa con el mismo tono, no sin algo de ironía, diciendo que, más allá de esas palabras de sabiduría, no hay necesidad de añadir más escritos o búsquedas: "No hay fin de hacer muchos libros; y el mucho estudio[9] es fatiga de la carne" (12:12). Este verso no es una polémica en contra de escribir libros ni de estudiar (ver 1:13). Es, otra vez, una advertencia contra la vanidad de la sabiduría humana. Tampoco es la intención de esta afirmación desechar la inspiración de otros libros, ya que encontramos la misma clase de fórmula final en otras partes de la Biblia (Deut. 4:2; 12:32; Apoc. 22:18, 19). La última palabra, entonces, es una apelación en el sentido de que debemos recibir todo el documento como la palabra de Dios completa y suficiente. No deberíamos prestar atención solo a aquellas partes que comprendemos y con las que nos sentimos cómodos, y dejar a un lado las partes que son difíciles y perturbadoras. Si tomas "todas" sus palabras con seriedad, entonces "escucharemos" su última palabra con seriedad.

Teme a Dios y guarda sus mandamientos

Entonces, Eclesiastés vuelve a la línea del discurso que había abandonado antes (12:8) y lo lleva a una conclusión: "El fin de todo el discurso" (literalmente, "el fin de la palabra: todos lo oiremos" (12:13). Esta frase no tiene la intención solamente de concluir; está también diseñada para abarcar "todo". No solo el mensaje entero de Eclesiastés debe estar contenido en esta conclusión; también se refiere a toda la humanidad: "Esto es el todo del hombre", o literalmente, "esto es *toda* la humanidad" (12:13). Se usa la palabra *'adam*. La palabra "todo", agregado a "hombre", responde al "todo" agregado a "escucharemos":

"**Todos** oiremos" (12:13a).
"Esto es **toda** la humanidad" (12:13b).

El oír las palabras de Eclesiastés debería conducir a la reacción a todos los humanos.

Esta reacción humana está, entonces, conectada con el Juicio: "Teme a Dios, y guarda sus mandamientos [...]. Porque Dios traerá toda obra a juicio" (12:13, 14). No es la primera vez que Eclesiastés se refiere al "temor de Dios" (3:14; 5:7; 7:18; 8:12). Cada vez, esta calificación caracterizó el bando de los sabios y los justos, los que estuvieron del lado correcto. En el versículo 13, se explica la expresión:[10] "guarda sus mandamientos". El temor de Dios no es un concepto abstracto o una experiencia emocional; más bien, está relacionado con la idea de "ver",[11] y expresa la conciencia aguda del ojo de Dios sobre nosotros: "El ojo de Jehová sobre los que le temen" (Sal. 33:18; Job 28:24-28). Está asociado con el amor y la justicia, y es un estilo de vida: "Ahora, pues, Israel, ¿qué pide Jehová tu Dios de ti, sino que temas a Jehová tu Dios, que andes en todos sus caminos, y que lo ames, y sirvas a Jehová tu Dios con todo tu corazón y con toda tu alma; que guardes los mandamientos de Jehová [...]. He aquí,

de Jehová son los cielos, y los cielos de los cielos, la tierra y todas las cosas que hay en ella" (Deut. 10:12-14). El temor de Dios es la esencia de la religión bíblica. No es un sentimiento etéreo o una doctrina abstracta; es una relación dinámica. Para Eclesiastés, el temor de Dios es la implicación directa del Juicio, "porque Dios traerá toda obra a juicio" (12:14).

A través de todo el libro, Eclesiastés anhelaba ese momento. Sus luchas contra el mal y sus letanías sobre la muerte, su angustia acerca de la vaciedad y la falta de sentido de la vida y del mundo, su rebelión contra la injusticia y las opresiones, sus preguntas no contestadas, sus sentimientos de desesperanza, su cinismo acerca de este mundo de "vanidad": todos ellos articularon su llamado a reparar, y su nostalgia de un nuevo orden.

El Juicio es la respuesta a ese anhelo. El libro de los Salmos está repleto con el mismo anhelo; un grito que se repite una y otra vez: "¿hasta cuándo?" Es el grito de los oprimidos que anhelan liberación (Sal. 6:3; 13:2; 62:3; 74:10; 94:3; etc.). En el libro de Daniel, un ser celestial hace la misma pregunta con respecto al sufrimiento insoportable de los inocentes (Dan. 8:13). A esa pregunta, se da invariablemente la misma respuesta: el Juicio de Dios. En la liturgia judía, este anhelo ha encontrado su mejor lugar en el corazón del Kippur, el día de la Expiación. Ese es el único día en el que "todos los pecados" de "toda la congregación de Israel", y aun del Templo (el mundo en un microcosmos[12]) están bajo la investigación de Dios (Lev. 16). Este día anticipaba el gran día cuando "Dios traerá toda obra a juicio, juntamente con toda cosa encubierta, sea buena o sea mala" (Ecl. 12:14).

Eclesiastés concluye su libro con ese intenso anhelo: la esperanza del Juicio y la Creación, que estaba asociada con el Día de la Expiación,[13] la esperanza de salvación. Esto es lo que significa el Juicio en el contexto de la Biblia. La palabra "juicio" no suena bien en nuestra cultura, porque la idea de juicio está asociada con castigo

y ansiedad. Por el contrario, en la sociedad del antiguo Israel, el juez era percibido como el salvador; en ese entonces no había abogados. Uno iba al juez para ser vindicado y librado de la injusticia. Por eso el Día de la Expiación era vivido como un día de salvación.

Es interesante y altamente significativo el hecho de que el mensaje de los tres ángeles de Apocalipsis 14, que también es un mensaje acerca del "juicio y la Creación", y está conectado con el Día de la Expiación,[14] comparte una cantidad de motivos clave y asociaciones de pensamiento con la conclusión de Eclesiastés (12:14): la Creación, el temor de Dios, el Juicio, el guardar los mandamientos de Dios y el alcance universal: "A los moradores de la tierra, *a toda nación, tribu, lengua y pueblo* [...] *Temed a Dios*, y dadle gloria, porque la hora de su juicio ha llegado; y adorad a aquel que *hizo el cielo y la tierra, el mar y las fuentes de las aguas* [...]. Aquí están los que *guardan los mandamientos de Dios* y la fe de Jesús" (Apoc. 14:6, 7, 12).

El texto de Apocalipsis 14 indica que la proclamación del Juicio anticipa la venida del Hijo del Hombre y la salvación del mundo (Apoc. 14:14), sugiriendo el horizonte de este pasaje de Eclesiastés. Más allá de las últimas palabras de Eclesiastés sobre el Juicio, se espera entonces un nuevo mundo de justicia y paz, libre del mal. Por primera vez, la sabiduría no fallará, porque Dios finalmente habrá separado el bien del mal. Todo el libro de Eclesiastés estaba apuntando a esta operación de limpieza, la obra máxima de la sabiduría divina.

El comienzo del libro nos había llevado al contexto de *Sukkot*, la Fiesta de los Tabernáculos: estaba cargado con el mensaje de vanidad, diciéndonos que todo en nuestro mundo y en nuestra vida era transitorio, destinado a la destrucción. Pero el fin del libro nos lleva al contexto de *Kippur*, la Fiesta del Juicio. Esta conclusión está cargada con un mensaje de esperanza: la perspectiva de "un cielo nuevo y una tierra nueva", purificados de todo mal, donde no hay muerte, y donde ninguno será capaz de destruir. Ni siquiera nuestra mariposa jactanciosa.

Referencias y notas

1. En cuanto a la forma plural del verbo *bara'*, no significa necesariamente que Dios está en el plural (implicando tal vez la idea de la Trinidad, o el "plural de majestad"). Tiene una sencilla razón gramatical; la *yod* después de la *alef* de *bara'* no es la *yod* de plural, sino es debida a la frecuente confusión en el hebreo de la *alef* con la *hey* en la conjugación del verbo.
2. La interpretación escatológica de este pasaje ha sido defendida desde la Edad Media y más recientemente por eruditos bíblicos dotados de autoridad, incluyendo a Fox y Seow. Ver Seow, p. 374.
3. La palabra *muelas* es femenina en el hebreo.
4. De acuerdo con la sintaxis de la frase hebrea, el sujeto del verbo "levantar" no está especificado, sugiriendo que es la voz de las aves la que se levanta. Además, la interpretación de que el verso se refiere al anciano que "se levantará a la voz del ave", no tiene sentido, ya que el anciano estaría sordo o inclinado a dormir, por lo que no sería molestado por los sonidos suaves como el trinar de las aves.
5. Ver Seow, p. 364.
6. La referencia a la tercera persona y el estilo retrospectivo del epílogo no indican un autor diferente. El mismo uso ha sido atestiguado en la literatura del antiguo Egipto (ver *Instructions of Kagemni*, de la sexta dinastía [2300-2150 a.C.], en *AEL* I, pp. 58-60; ver M. V. Fox, "Frame-Narrative and Composition in the Book of Qohelet", *Hebrew Union College Annual* 48 (1977), pp. 85-106.
7. La palabra hebrea es *'izzen*, de la palabra *ozen*, que significa "oído".
8. Esta es la idea generalizada en la mayoría de los comentarios.
9. La palabra hebrea *lahag* fue traducida como "estudio", tal vez por la influencia de la traducción latina, la Vulgata (*"meditatio"*, es decir, "meditación"). Sin embargo, más bien debería significar "hablar"; ver el Talmud (*b. Erub.* 21b), comparar con Proverbios 8:7.
10. La *waw* que precede a "guarda" es una *waw* de explicación, que significa, "esto es".
11. Es posible que el verbo hebreo *ra'ah* ("ver") esté etimológicamente relacionado con el verbo hebreo *yr'ah* ("temer"), como lo atestigua la lengua del antiguo Egipto.
12. Ver J. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil* (San Francisco: Harper & Row, 1988), pp. 78-99.
13. Para la asociación entre Juicio y Creación en el Día de la Expiación, ver J. Doukhan, *Secrets of Daniel* (Hagerstown, Md.: Review and Herald, 2001), pp. 126-132.
14. Acerca de la conexión entre el Día de la Expiación y el mensaje de los tres ángeles, ver J. Doukhan, *Secrets of Revelation* (Hagerstown, Md.: Review and Herald, 2001), pp. 133-135.